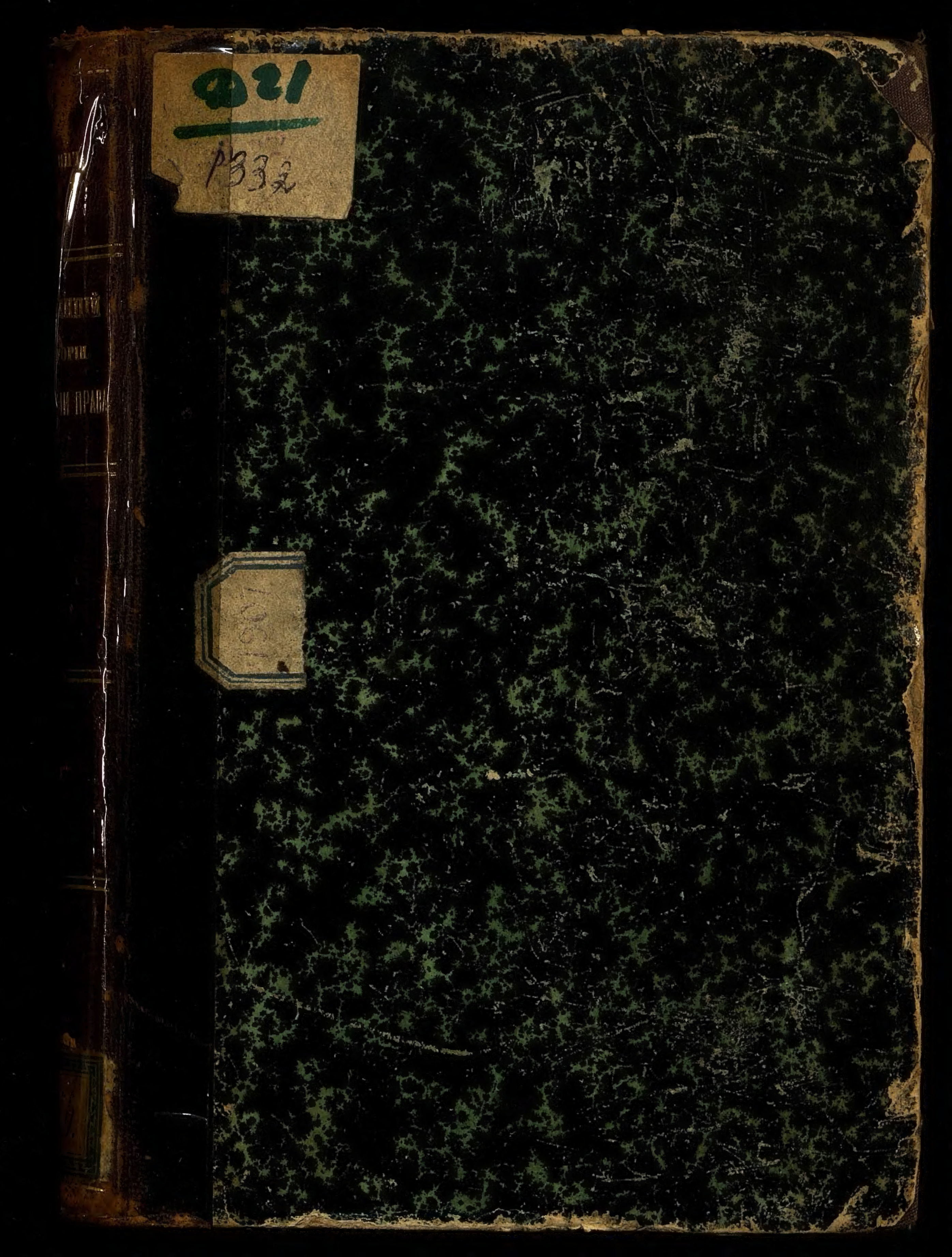

Ф21

Проверено
1941.

№ 9335 I

1907.

Изъ лекцій

заслуженнаго профессора, доктора правъ

П. Г. Рѣдкина

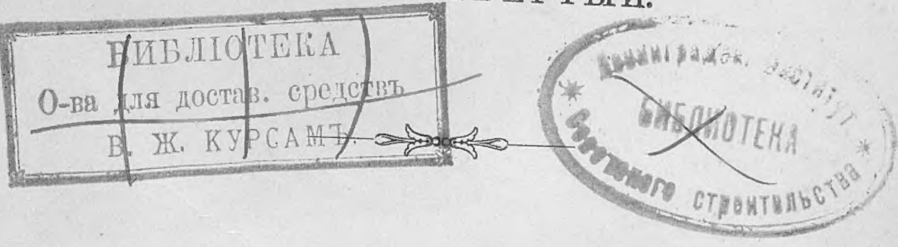
по исторіи философіи права

въ связи

съ исторіей философіи вообще.

«Все минется, одна правда остается».
Русская народная пословица.

ТОМЪ ЧЕТВЕРТЫЙ.

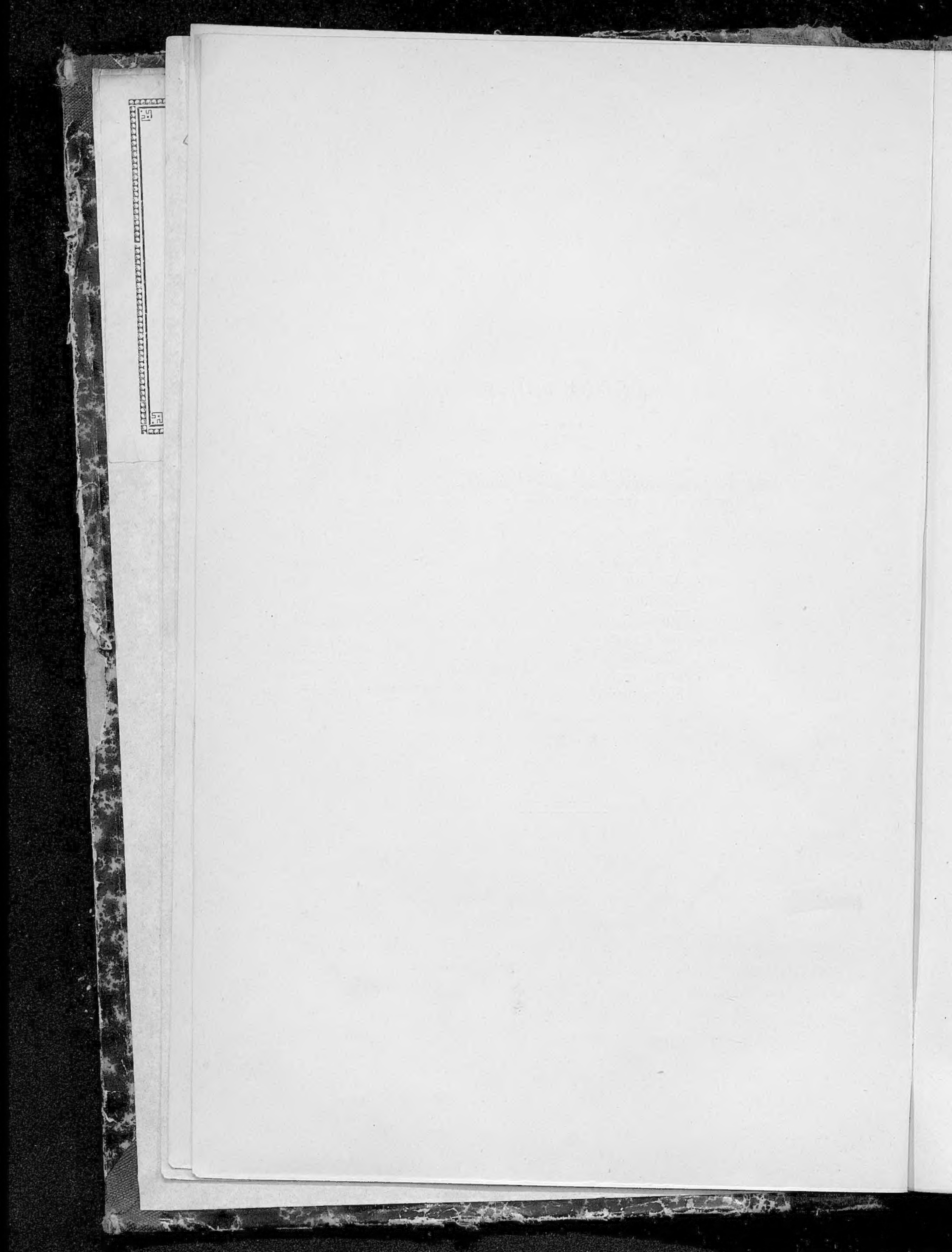


С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія М. М. Стасюлевича, Вас. Остр., 5 линія, 28.
1890.



1714

ОГЛАВЛЕНІЕ.



ЧАСТИ ПЕРВОЙ

ОТДѢЛА ЧЕТВЕРТАГО

Продолженіе.

III. Изложеніе содержанія нѣкоторыхъ Платоновыхъ разговоровъ.

ГРУППА ВТОРАЯ.

1. Менонъ.

Въ этомъ разговорѣ собственно три дѣйствующихъ лица— Менонъ, Анитъ и Сократъ. Изъ нихъ Анитъ уже знакомъ намъ, какъ одинъ изъ обвинителей Сократа на судѣ. Онъ выведенъ здѣсь Платономъ незадолго до этого обвиненія, какъ представитель низшаго сорта людей, занимавшихся тогда въ Аѳинахъ государственными дѣлами, политиковъ-практиковъ, какихъ тогда было много. Менонъ, по имени котораго названъ весь этотъ разговоръ, молодой богатый ѳессаліецъ, знатнаго рода, пріѣхавшій въ Аѳины и остановившійся у своего пріятеля Анита; онъ былъ ученикомъ софиста Горгія. Слѣдуетъ упомянуть еще объ одномъ изъ рабовъ Менона, не принимающемъ однако участія въ томъ, о чемъ собственно бесѣдуютъ три названныхъ лица; онъ выведенъ Платономъ только для того, чтобы наглядно представить практическое доказательство одного изъ главныхъ положеній, защищаемыхъ здѣсь Сократомъ, а именно, что способность къ знанію, какъ и къ добродѣтели, прирождена человѣку, но что она требуетъ своего развитія.

Мѣсто дѣйствія—такъ-называемое λέσχη—собственно зна-

читъ: болтовня; отсюда и самое мѣсто для болтовни, т.-е. публичная площадка въ городѣ, усыпанная пескомъ и обставленная скамейками, куда праздные аѳиняне собирались посидѣть и поболтать, а бѣдняки проводили здѣсь даже и ночи, засыпая на скамейкахъ.

Разговоръ „Менонъ" состоитъ изъ пяти дѣйствій, но они такъ коротки, что ихъ приличнѣе назвать сценами, явленіями.

Первое явленіе. Оно начинается прямо съ вопроса, въ которомъ выражается весь главный предметъ этого разговора, а именно, Менонъ спрашиваетъ Сократа: „Можешь ли ты сказать мнѣ, любезный Сократъ, изучима ли добродѣтель; или же она пріобрѣтается упражненіемъ; или же ее нельзя пріобрѣсть ни упражненіемъ, ни познаваніемъ, а она прирождена людямъ; или же (наконецъ) люди бываютъ причастны ей какимъ-либо другимъ образомъ?"

На такой вопросъ Сократъ иронически отвѣчаетъ, что, конечно, на родинѣ Менона, въ Ѳессаліи, гдѣ долго жилъ Горгій, немедленно дававшій отвѣты на всевозможные вопросы, могутъ отвѣтить тотчасъ же, не запинаясь, и на такой вопросъ; но здѣсь, въ Аѳинахъ, люди не обладаютъ такою мудростью; по крайней мѣрѣ онъ, Сократъ, можетъ сказать о себѣ, что не въ состояніи отвѣчать прямо на такой вопросъ, потому что онъ не знаетъ даже и того, что̀ такое добродѣтель, а не зная сущности добродѣтели, онъ не можетъ сказать и какова она, каковы ея качества.

Менонъ. Неужели въ самомъ дѣлѣ ты не знаешь, что̀ такое добродѣтель? Позволишь ли ты разсказать это о тебѣ на моей родинѣ?

Сократъ. Разскажи, да прибавь еще, что я никогда еще не встрѣчалъ человѣка, который зналъ бы, что̀ такое добродѣтель.

Менонъ. Развѣ ты не встрѣчался съ Горгіемъ, когда онъ былъ здѣсь (въ Аѳинахъ)?

Сократъ. Какъ же, встрѣчался.

Менонъ. И тебѣ кажется, что и Горгій не зналъ, что̀ такое добродѣтель?

Сократъ. Память мнѣ измѣнила (Сократъ выведенъ здѣсь уже старикомъ); не припомню, какъ мнѣ казалось тогда,—

зналъ или не зналъ Горгій, что̀ такое добродѣтель. Ты помнишь, конечно, какъ выражался объ этомъ Горгій, поэтому напомни мнѣ его слова, или, если хочешь, скажи самъ, потому что, конечно, ты соглашаешься съ Горгіемъ.

Менонъ. Да, соглашаюсь.

Сократъ. Такъ мы оставимъ Горгія въ сторонѣ, потому что его здѣсь нѣтъ. Скажи мнѣ, что̀ ты самъ считаешь добродѣтелью, чтобы я, къ моему счастью, увидѣлъ свою ошибку, когда окажется, что ты и Горгій знаете, что такое добродѣтель, между тѣмъ какъ я, напротивъ, утверждалъ, что не встрѣчался еще ни съ кѣмъ, кто зналъ бы это.

Менонъ. Сказать, что̀ такое добродѣтель, нетрудно, потому что если ты спрашиваешь о добродѣтели мужчины, то отвѣчать на это легко: добродѣтель мужчины состоитъ въ томъ, чтобы быть въ состояніи заниматься государственными дѣлами и, занимаясь ими, дѣлать добро своимъ друзьямъ и зло своимъ врагамъ, и самому остерегаться, чтобы другіе не причинили зла себѣ и имъ. Легко также опредѣлить и добродѣтель женщины, если ты хочешь знать объ этомъ: она должна быть хорошею хозяйкою въ домѣ, сохраняя то̀, что̀ въ немъ есть, и подчиняясь мужу.

— Отъ этихъ добродѣтелей отличны добродѣтели дитяти, дѣвочки, мальчика, старика, а также различныя добродѣтели свободнаго человѣка и раба. Есть еще много и другихъ добродѣтелей, такъ что относительно добродѣтели не затруднительно сказать, что̀ она такое, потому что для каждаго поступка, для каждаго возраста, для каждаго предпріятія, каждому изъ насъ прилична извѣстная добродѣтель. То же самое слѣдуетъ сказать и о порокѣ.

Сократъ. Мнѣ, кажется, очень посчастливилось: я искалъ *одну* добродѣтель, а нашелъ цѣлый рой добродѣтелей. Но, оставаясь при этомъ сравненіи множества различныхъ добродѣтелей съ роемъ, еслибы ты спросилъ меня о сущности пчелы (что̀ такое пчела по своей сущности), а я отвѣчалъ бы тебѣ: пчелъ много, и онѣ различны—то не сказалъ ли бы ты мнѣ: я спрашиваю не о томъ, въ чемъ отличны пчелы одна отъ другой, а о томъ, въ чемъ онѣ сходны между собою (что̀ такое *всякая* пчела безъ различія). Точно также хотя добродѣте-

лей и много, и онѣ различны, но есть нѣчто одно имъ общее (понятіе), въ силу чего онѣ суть добродѣтели. Поэтому, кого спрашиваютъ *о добродѣтели*, тотъ долженъ отвѣчать о ней *вообще*, что̀ она такое, или что̀ нужно для того, чтобы добродѣтель была вообще добродѣтелью, все равно, есть ли это добродѣтель мужчины или женщины, мальчика или старика.

Менонъ. Нѣтъ, мнѣ кажется, что въ *этомъ* отношеніи для добродѣтели требуются различныя качества.

Сократъ. Но вѣдь ты самъ сказалъ, что добродѣтель мужчины — умѣнье управлять государствомъ, а добродѣтель женщины — умѣнье управлять домомъ. Нельзя *хорошо* управлять ими, не управляя ими праведно и благоразумно. Слѣдовательно мужчина и женщина, чтобы быть добрыми, добродѣтельными, должны имѣть одни и тѣ же качества: праведность и благоразуміе. Такъ ни мальчикамъ, ни старикамъ нельзя быть добрыми, добродѣтельными, если они неправедны и необузданны; слѣдовательно и они должны быть праведны и благоразумны, чтобы быть добрыми, добродѣтельными. Итакъ всѣ люди добры, добродѣтельны *одинаковымъ* образомъ, потому что они становятся добрыми, добродѣтельными, когда пріобрѣтутъ одни и тѣ же качества. Но они не были бы одинаковымъ образомъ добры, добродѣтельны, еслибы ихъ добродѣтель не была одна и та же. Но если добродѣтель всѣхъ людей одна и та же, то скажи мнѣ, что̀ такое эта одна и та же добродѣтель (добродѣтель вообще), по мнѣнію Горгія, съ которымъ согласенъ и ты?

Менонъ. Если ты ищешь одной добродѣтели для всѣхъ людей, то она состоитъ въ томъ, чтобы быть въ состояніи начальствовать (господствовать) надъ людьми.

Сократъ. Но это не можетъ быть добродѣтелью ни мальчика, ни раба. Притомъ не слѣдуетъ ли прибавить — начальствовать *праведно*?

Менонъ. Я, по крайней мѣрѣ, такъ думаю, потому что праведность есть добродѣтель.

Сократъ. Праведность есть ли *вся* добродѣтель, или одна изъ добродѣтелей?

Менонъ. Одна, потому что есть еще и другія добродѣтели.

Сократъ. Назови мнѣ ихъ.

Менонъ. Мужество, благоразуміе, мудрость и великодушная щедрость.

Сократъ. Опять, хотя и другимъ путемъ, мы нашли *многія* добродѣтели, а одной добродѣтели, общей всѣмъ, вслѣдствіе чего всѣ онѣ называются однимъ именемъ, мы все еще не можемъ найти. Скажи мнѣ, что̀ такое добродѣтель *вообще.*

Менонъ. Добродѣтель состоитъ въ томъ, чтобы хотѣть, желать прекраснаго и быть въ состояніи достать, пріобрѣсть его себѣ.

Сократъ. Хотѣть, желать прекраснаго—значитъ вѣдь желать себѣ добраго, добра. Но нѣтъ человѣка, который не желалъ бы себѣ добра, а желалъ бы себѣ зла или вреда; развѣ только онъ можетъ ошибаться, считая злое, вредное для себя за доброе. Слѣдовательно добродѣтель нельзя опредѣлять какъ желаніе, хотѣніе прекраснаго, т.-е. добра, потому что всѣ люди, и добродѣтельные, и порочные, желаютъ прекраснаго, добраго, добра (съ тѣмъ различіемъ, что добродѣтельные знаютъ, что̀ такое добро, а порочные не знаютъ этого). Итакъ изъ твоего опредѣленія добродѣтели вообще надобно исключить желаніе прекраснаго, т.-е. добраго. Остается еще возможность доставлять себѣ, пріобрѣтать прекрасное, т.-е. доброе, добро. Разберемъ и этотъ признакъ. Ты, знаю я, считаешь добрымъ богатство, стяжаніе золота и серебра, почестей и правительственныхъ должностей въ государствѣ. Не прибавишь ли ты къ тому, что̀ тобою сказано—доставлять себѣ, пріобрѣтать прекрасное, доброе—праведнымъ и благочестивымъ образомъ, потому что неправедное пріобрѣтеніе не есть добродѣтель?

Менонъ. Конечно, это не добродѣтель, а порокъ.

Сократъ. Итакъ къ сказанному пріобрѣтенію прекраснаго, добраго должны присоединиться или праведность, или благочестіе, или благоразуміе и проч., иначе оно (пріобрѣтеніе) не будетъ добродѣтелью. Но мы только-что согласились, что праведность, благоразуміе и проч. суть добродѣтели, т.-е. части одной добродѣтели, добродѣтели вообще. Слѣдовательно мы опять пришли къ прежнему, а именно,—на мою просьбу опредѣлить, что̀ такое добродѣтель *вообще,* ты отвѣчаешь теперь: добродѣтель есть пріобрѣтеніе добра, соединенное съ такою-то добродѣтелью: съ праведностью, благочестіемъ, благоразуміемъ

и проч. Но нельзя знать части, не зная цѣлаго, поэтому я снова спрашиваю тебя: что̀ такое добродѣтель по твоему мнѣнію и по мнѣнію твоего друга Горгія?

Менонъ. Прежде, чѣмъ я познакомился съ тобой, я зналъ уже, что ты сомнѣваешься во всемъ и возбуждаешь сомнѣнія въ другихъ. Такъ и теперь: я замѣчаю, что я весь преисполненъ сомнѣній. Если ты позволишь мнѣ шутку, то я скажу тебѣ, что ты похожъ на извѣстную морскую рыбу, на широкій скатъ (теперь называемый въ зоологіи электрическимъ скатомъ, Raja torpedo): лишь только прикоснется къ нему маленькая рыбка, онъ приводитъ ее въ состояніе оцѣпенѣнія, нанося ей электрическій ударъ; такъ и теперь ты возбудилъ во мнѣ подобное же чувство оцѣпенѣнія; въ самомъ дѣлѣ у меня оцѣпенѣли умъ и языкъ, такъ что я не знаю, что̀ и отвѣчать тебѣ. А вѣдь я тысячу разъ произносилъ цѣлыя рѣчи о добродѣтели и очень недурно, какъ мнѣ, по крайней мѣрѣ, казалось. Теперь же я не могу даже сказать что̀ такое добродѣтель вообще.

Сократъ. Если я похожъ на ската, то на такого, который и самъ оцѣпенѣваетъ, а не только заставляетъ цѣпенѣть другихъ; я не возбуждаю сомнѣній въ другихъ, будучи самъ совершенно убѣжденъ въ чемъ-либо; напротивъ, такъ какъ я болѣе всѣхъ сомнѣваюсь, то поэтому именно и возбуждаю сомнѣнія въ другихъ. Вотъ и теперь: я не знаю, что такое добродѣтель; ты же, можетъ быть, зналъ это прежде, чѣмъ пришелъ въ соприкосновеніе со мною, а теперь похоже на то, что и ты этого не знаешь. Тѣмъ не менѣе я готовъ вмѣстѣ съ тобой изслѣдовать, что̀ же такое добродѣтель.

Менонъ. Какъ же ты хочешь изслѣдовать то, качество чего тебѣ вовсе неизвѣстно?

Положимъ, что случайно ты и нападешь на истину, но какъ же ты узнаешь, что таково въ самомъ дѣлѣ то, чего ты не знаешь?

Сократъ. Понимаю, куда ты мѣтишь. Ты хочешь сказать, что человѣкъ не можетъ изслѣдовать ни того, что̀ онъ знаетъ, ни того, чего онъ не знаетъ: то̀, что̀ онъ знаетъ, онъ не можетъ изслѣдовать, такъ какъ онъ уже знаетъ это; то̀, чего онъ не знаетъ, онъ не можетъ изслѣдовать, такъ какъ онъ

даже не знаетъ того, чтò хочетъ онъ изслѣдовать (Сократъ намекаетъ здѣсь на то, что Менонъ повторяетъ скептическое ученіе своего учителя Горгія).

Менонъ. Такое положеніе кажется тебѣ невѣрнымъ?

Сократъ. Да, мнѣ такъ кажется.

Менонъ. Можешь ли ты сказать мнѣ—почему?

Сократъ. Могу. Я слышалъ, чтò говорили мудрые люди, мужчины и женщины, о божественныхъ предметахъ; а чтò они говорили, то, мнѣ кажется, вѣрно. Говорившіе принадлежатъ къ числу жрецовъ и жрицъ, старающихся отдавать себѣ отчетъ во всемъ, чѣмъ они занимаются. То же самое говорилъ Пиндаръ и многіе другіе поэты. А именно они говорили, что душа человѣка безсмертна, и что она то кончается—чтò называется смертью, — то опять возрождается, но никогда не уничтожается. Такъ какъ душа безсмертна и часто возрождается, и такъ какъ она видѣла все, чтò есть здѣсь, на землѣ, и чтò есть въ Гадесѣ (въ преисподней), словомъ,—видѣла все вообще, то нѣтъ ничего такого, чего она не изучила бы, не знала бы. Поэтому неудивительно, что о добродѣтели и о другихъ предметахъ она можетъ припомнить себѣ то, чтò знала уже и прежде. Но такъ какъ въ природѣ все сродно между собой и такъ какъ душа все изучила, все узнала, то ничего не мѣшаетъ тому, что если мы вспомнимъ что-нибудь *одно* (это воспоминаніе люди называютъ ученіемъ), то все прочее найдется само собою (по сродству съ этимъ однимъ), лишь бы только мы были неутомимы въ нашихъ изслѣдованіяхъ. Слѣдовательно всякое изслѣдованіе и ученіе есть не что иное, какъ воспоминаніе. Въ увѣренности, что это такъ, мы станемъ теперь изслѣдовать, чтò такое добродѣтель.

Менонъ. Если ты можешь какимъ-нибудь образомъ показать мнѣ, что это такъ, то покажи.

Сократъ. Это, конечно, не легко; но въ угоду тебѣ я постараюсь. Позови кого хочешь вотъ изъ этой толпы сопровождающихъ тебя рабовъ, чтобы я могъ показать на немъ.

Менонъ. Весьма охотно. Эй! (зоветъ одного изъ своихъ рабовъ) Подойди-ка къ намъ!

Рабъ подходитъ и тѣмъ оканчивается первое явленіе.

Въ этомъ явленіи Сократъ началъ съ того, что возбудилъ

въ Менонѣ самосознаніе въ незнаніи того, что̀ онъ думалъ знать, т.-е. сущности понятія добродѣтели вообще; это отрицательный результатъ. Затѣмъ посредствомъ этого самопознанія онъ возбудилъ въ немъ желаніе изслѣдовать этотъ вопросъ, опровергнувъ скептицизмъ Менона, какъ ученика Горгія, который утверждалъ, что человѣкъ не можетъ знать ничего истиннаго. Устами Сократа Платонъ опровергаетъ это тѣмъ положеніемъ, что безсмертной человѣческой душѣ присущи, прирождены вѣрныя представленія, которыя могутъ быть развиты въ истинное, раціональное знаніе, слѣдовательно человѣческой душѣ прирождена возможность, способность знанія; это развитіе присущихъ душѣ представленій въ истинное раціональное знаніе, или — что̀ все равно — это познаваніе Платонъ устами Сократа называетъ воспоминаніемъ, приводя его въ связь съ вѣрою въ безсмертіе души человѣческой; это развитіе и есть то̀, что̀ люди называютъ ученіемъ. Слѣдовательно въ этомъ смыслѣ и добродѣтель изучима, т.-е. ей можно *учить*, развивая въ знаніе присущія о ней человѣческой душѣ представленія, и ей можно *учиться*, т.-е. человѣкъ можетъ развить въ знаніе присущія его душѣ представленія о ней.

Такой, выраженный здѣсь, взглядъ Платона на знаніе, т.-е. на познаніе, познаваніе, какъ на воспоминаніе, есть уже ближайшее подготовленіе Платонова ученія объ идеяхъ, въ чемъ и заключается особенная важность разговора „Менонъ".

Второе явленіе. Это явленіе начинается съ того, что одинъ изъ молодыхъ рабовъ Менона подходитъ къ Менону и Сократу.

Сперва Сократъ спрашиваетъ Менона, грекъ ли этотъ рабъ, и говоритъ ли по-гречески; получивъ утвердительный отвѣтъ, онъ проситъ Менона замѣчать, будетъ ли этотъ рабъ только вспоминать то, что̀ онъ уже зналъ прежде, или же Сократъ будетъ обучать его чему-то совершенно новому, чего онъ прежде вовсе не зналъ. Въ продолженіе разговора съ рабомъ Сократъ, для наглядности своихъ вопросовъ, чертитъ палкою на пескѣ квадратъ, проводитъ въ немъ діагонали, описываетъ вокругъ него бо̀льшій квадратъ, подраздѣляетъ этотъ квадратъ на меньшіе квадраты, словомъ, — сопровождаетъ чертежами свою геометрическую лекцію, излагая ее въ формѣ наводящихъ и развивающихъ вопросовъ, которыми мало-по-малу

онъ приводитъ раба къ тому, что тотъ нагляднымъ образомъ убѣждается въ вѣрности положеній, на которыхъ основывается знаменитая Пиѳагорова теорема. Мнѣ нѣтъ нужды приводить здѣсь вопросовъ Сократа и отвѣтовъ раба; замѣчу только, что по временамъ Сократъ обращаетъ вниманіе Менона на то, что онъ не сообщаетъ этому рабу ничего новаго, а только заставляетъ его высказать его собственныя мнѣнія; что такимъ образомъ въ душѣ раба постепенно пробуждается воспоминаніе о присущихъ ей представленіяхъ. Сперва рабъ думаетъ, что онъ вовсе не знаетъ того, о чемъ его спрашиваетъ Сократъ; но потомъ отвѣчаетъ уже съ увѣренностью, что онъ это знаетъ. Когда же Сократъ возбудилъ въ немъ сомнѣніе въ этомъ знаніи, то посредствомъ этого сомнѣнія онъ привелъ раба къ тому, что онъ хотѣлъ бы теперь изслѣдовать далѣе то̀, что̀ ему неизвѣстно, такъ что это сомнѣніе послужило ему на пользу въ томъ смыслѣ, что возбудило въ немъ стремленіе къ знанію, то любомудріе, въ которомъ и состоитъ истинная философія.

Наконецъ рабъ отходитъ на свое прежнее мѣсто; второе явленіе оканчивается, начинается третье явленіе, гдѣ Менонъ и Сократъ опять вступаютъ между собой въ разговоръ.

Содержаніе второго явленія есть наглядный образчикъ той Сократовой методы, которую самъ Сократъ сравнивалъ съ маевтикой, т.-е. съ родовспомогательнымъ искусствомъ.

Третье явленіе. Послѣ опыта, сдѣланнаго надъ рабомъ Менона, Сократъ приводитъ Менона къ признанію слѣдующихъ выводовъ: рабъ выражалъ въ своихъ отвѣтахъ не чужія, а собственныя представленія, мнѣнія; хотя онъ и не сознавалъ присутствія ихъ въ себѣ, однакоже они были въ немъ, и были какъ *вѣрныя* представленія, мнѣнія о томъ, о чемъ онъ не имѣлъ еще познаній въ смыслѣ философскомъ. Эти представленія, мнѣнія, какъ бы дремавшія въ умѣ раба, и были возбуждены въ немъ развивающими и наводящими вопросами.

„Еслибы кто-нибудь (говоритъ Сократъ) продолжалъ вопрошать его о томъ, о чемъ вопрошалъ я, то, конечно, онъ пришелъ бы къ такому же точному знанію этого предмета, къ какому можетъ придти и всякій другой человѣкъ. Онъ пришелъ бы къ знанію и въ томъ случаѣ, еслибы никто не сообщилъ ему ничего новаго, а только выспрашивалъ бы его, по-

тому что это знаніе онъ извлекалъ бы изъ самого себя. Но это и есть не что иное, какъ воспоминаніе. Знаніе, которымъ онъ владѣетъ теперь, онъ или когда-нибудь пріобрѣлъ, или всегда владѣлъ имъ. Если онъ всегда имъ владѣлъ, то онъ всегда былъ знающимъ. Если же онъ когда-либо пріобрѣлъ его, то онъ не могъ пріобрѣсти его въ *этой* жизни, потому что вѣдь никто не училъ его геометріи, а между тѣмъ онъ обладаетъ геометрическими представленіями. Если же онъ не пріобрѣлъ ихъ въ этой жизни, то очевидно, что онъ когда-то владѣлъ ими, пріобрѣлъ ихъ, а именно въ то время, когда онъ не былъ еще человѣкомъ. Если же онъ обладаетъ вѣрными представленіями въ то время, когда онъ сталъ уже человѣкомъ, а также если онъ обладалъ ими и въ то время, когда еще не былъ человѣкомъ, то отсюда слѣдуетъ, что душа человѣческая во всѣ времена училась, изучала, т.-е. пріобрѣтала познанія. Но если душа человѣческая *всегда* обладаетъ вѣрными представленіями о вещахъ, то значитъ, что душа безсмертна. Итакъ, ты смѣло можешь попытаться изслѣдовать то, чего ты *теперь* именно не знаешь, т.-е. о чемъ ты пока не вспоминаешь, потому что ты можешь вспомнить это. Во всякомъ случаѣ, если мы будемъ думать, что всякій долженъ изслѣдовать то, чего онъ не знаетъ, то мы станемъ лучшими, болѣе энергичными, менѣе вялыми, нежели если мы будемъ думать, что невозможно познать то, чего мы не знаемъ, и что мы не должны изслѣдовать это“.

Менонъ соглашается со всѣмъ этимъ.

Сократъ. Такъ какъ мы согласились, что должно изслѣдовать тò, чего мы не знаемъ, то не хочешь ли ты вмѣстѣ со мною изслѣдовать, чтó такое добродѣтель.

Менонъ. Конечно, хочу. Впрочемъ я желалъ бы сперва изслѣдовать тò, о чемъ я съ самаго начала спросилъ тебя: должно ли стремиться къ добродѣтели, какъ къ чему-то такому, чему можно выучиться, или же добродѣтель есть достояніе человѣка отъ природы; или же, наконецъ, она достается ему какимъ-либо другимъ образомъ? (Словомъ, изучаема ли и вообще пріобрѣтаема, или неизучаема и вообще непріобрѣтаема добродѣтель? Если неизучаема, то какъ становится человѣкъ причастнымъ ей?)

Сократъ. Прежде изслѣдованія этого вопроса мы должны были бы изслѣдовать, что̀ такое добродѣтель, потому что нельзя знать ея качества, прежде чѣмъ узнаешь ея сущность. Но въ угоду тебѣ я согласенъ заняться сперва изслѣдованіемъ предложеннаго тобою вопроса. Однакоже позволь мнѣ предпослать нѣчто этому изслѣдованію: если добродѣтель есть нѣчто отличное отъ знанія, то изучима ли, или, какъ мы только-что выразились, припоминаема ли она? Не правда ли, очевидно, что ни о чемъ кромѣ знанія нельзя сказать какъ объ изучаемомъ? Итакъ, если добродѣтель есть знаніе, то она изучаема; если же она не есть знаніе, то она неизучаема. Теперь изслѣдуемъ: есть ли добродѣтель знаніе, или она есть нѣчто отличное отъ знанія? Вѣдь добродѣтель есть нѣчто доброе, поэтому если есть добро отличное отъ знанія, то добродѣтель, можетъ быть, не есть знаніе; если же нѣтъ такого добра, которое не заключало бы въ себѣ знанія, то наша догадка, что добродѣтель есть знаніе, вѣрна: мы добры въ силу добродѣтели; если добры, то и полезны, ибо все доброе полезно. Слѣдовательно, добродѣтель есть нѣчто полезное. Намъ приносятъ пользу здоровье, крѣпость, красота, богатство; поэтому мы называемъ ихъ полезными; но иногда они и вредны намъ, напримѣръ богатство. Они полезны, когда мы будемъ правильно употреблять ихъ. Точно также и относящіяся къ душѣ благоразуміе, праведность, мужество и проч. полезны, если соединены съ разумѣніемъ; а иначе они вредны, напримѣръ мужество. Вообще все, предпринимаемое и совершаемое душою, будучи соединено съ разумѣніемъ, полезно, ведетъ къ добру, къ счастью. Добродѣтель есть нѣчто, находящееся въ душѣ,—итакъ, если добродѣтель полезна, она должна быть разумѣніемъ. Слѣдовательно разумѣніе есть добродѣтель. Если такъ, то люди добры (добродѣтельны) не отъ природы; добродѣтель не есть нѣчто прирожденное, а пріобрѣтается ученіемъ, изучаема.

Съ этимъ заключеніемъ, какъ и со всѣмъ, изъ чего оно выведено Сократомъ, соглашается Менонъ. Но Сократъ возбуждаетъ далѣе слѣдующее сомнѣніе: „Я не беру назадъ положенія, что *если* добродѣтель есть знаніе, то она изучаема; но спрашивается: вѣрно ли, что добродѣтель есть знаніе? Если добродѣтель изучаема, то она должна имѣть учителей и уче-

никовъ. И вотъ я, сколько ни ищу, не нахожу учителей добродѣтели".

Тутъ къ Сократу и Менону подходитъ Анитъ, чѣмъ и начинается четвертое явленіе.

Итакъ, въ этомъ третьемъ явленіи Сократъ основываетъ добродѣтель вообще, а слѣдовательно и ту гражданскую добродѣтель, о которой здѣсь преимущественно идетъ рѣчь, на знаніи, въ смыслѣ отчетливаго, раціональнаго, истинно-философскаго знанія, въ основѣ котораго лежатъ разумныя причины, и въ которое превращаются всѣ вѣрныя, но безотчетныя представленія, мнѣнія посредствомъ ихъ развитія, какъ постепеннаго восхожденія къ знанію. Изъ того же положенія, что добродѣтель есть знаніе, выводится здѣсь положеніе, что она изучима, т.-е., что человѣкъ имѣетъ врожденную способность къ добродѣтели, какъ къ знанію; способность можетъ развиться и стать дѣйствительною добродѣтелью.

Четвертое явленіе. „Будемъ, любезный Анитъ (говоритъ Сократъ), вмѣстѣ со мною и съ твоимъ пріѣзжимъ другомъ изслѣдовать добродѣтель: есть ли учителя добродѣтели, или ихъ нѣтъ, и если есть, то кто же именно. Если, напримѣръ, мы хотѣли, чтобы Менонъ сдѣлался врачомъ, то мы послали бы его учиться у врача. Но вотъ Менонъ давно уже объявляетъ мнѣ, что онъ стремится къ той мудрости и добродѣтели, въ силу которой люди хорошо управляютъ какъ своимъ домомъ, такъ и государствомъ, ухаживаютъ за своими родителями и умѣютъ, какъ подобаетъ хорошему человѣку, принимать своихъ согражданъ и иноземцевъ. Къ кому же намъ послать Менона, чтобы онъ выучился этой добродѣтели? Не къ тѣмъ ли людямъ, которые сами выдаютъ себя за учителей добродѣтели и назначаютъ за обученіе ей извѣстную плату, т.-е. не къ тѣмъ ли, кого люди называютъ софистами?"

Анитъ. Боже упаси! Эти люди—явные развратители тѣхъ, съ кѣмъ они вступаютъ въ общеніе.

Сократъ. Можно ли утверждать, что они завѣдомо обманываютъ молодыхъ людей и портятъ ихъ? Можетъ быть, они сами находятся въ заблужденіи, считая себя учителями истинной добродѣтели. Можно ли однако приписывать такое безуміе людямъ, которые считаются мудрѣйшими изъ людей?

Анитъ. Безумные не они, а тѣ молодые люди, которые платятъ имъ деньги за ученіе; еще безумнѣе тѣ, которые поручаютъ имъ этихъ молодыхъ людей; наконецъ, безумнѣе всѣхъ тѣ государства, которыя допускаютъ къ себѣ софистовъ и не выгоняютъ ихъ.

Сократъ. Не обидѣлъ ли тебя какой-нибудь изъ софистовъ, что ты такъ сердитъ на нихъ?

Анитъ. Ни я самъ не сообщался съ ними, и ни кому изъ моего семейства не позволю вступать въ общеніе съ ними.

Сократъ. Итакъ, ты совсѣмъ не знаешь этихъ людей. Какъ же можешь ты судить, къ хорошему или къ дурному ведетъ общеніе съ ними? Но оставимъ софистовъ. Назови же тѣхъ людей, къ которымъ могъ бы здѣсь обратиться Менонъ, чтобы преуспѣть въ *той* добродѣтели, о которой я только-что сказалъ. Назови по имени какого-нибудь человѣка.

Анитъ. Зачѣмъ называть по имени какого-нибудь одного человѣка? Изъ хорошихъ, добрыхъ аѳинянъ нѣтъ никого, кто не могъ бы сдѣлать Менона лучшимъ, чѣмъ сдѣлали бы его софисты.

Сократъ. Эти хорошіе и добрые люди стали таковыми сами собой, или же научились этому отъ кого-нибудь другого?

Анитъ. Они научились отъ своихъ хорошихъ и добрыхъ родителей. Или ты не согласенъ съ тѣмъ, что въ нашемъ государствѣ есть много добродѣтельныхъ, дѣльныхъ людей?

Сократъ. Конечно, есть здѣсь теперь, какъ было и прежде, много добродѣтельныхъ, дѣльныхъ въ государственныхъ дѣлахъ людей. Но были ли они и хорошими учителями своей добродѣтели? Вотъ собственно предметъ нашего изслѣдованія, и мы уже давно изслѣдуемъ, изучима ли добродѣтель.

Затѣмъ Сократъ на примѣрахъ Ѳемистокла, Перикла и другихъ показываетъ, что они не научили никого своей добродѣтели.

„Поэтому (заключаетъ Сократъ) я боюсь сказать, что добродѣтель изучима“.

Анитъ (вставая и уходя). Легкомысленно ты говоришь дурное о людяхъ. Если хочешь послушаться меня, то совѣтую тебѣ быть осторожнымъ, потому что если и въ нѣкоторыхъ другихъ государствахъ легче сдѣлать людямъ зло, нежели добро,

то въ нашемъ государствѣ это особенно легко. Ты, я думаю, самъ это знаешь (уходитъ).

Въ этомъ четвертомъ явленіи подвергается сомнѣнію добытый въ предшествующемъ явленіи результатъ, что добродѣтель изучима, но сомнѣніе это имѣетъ мѣсто въ томъ только случаѣ, если подъ изученіемъ добродѣтели разумѣть, какъ разумѣетъ здѣсь Анитъ, передачу, сообщеніе ея тѣми людьми, которые сами отличаются ею, какъ добродѣтелью *гражданской*, о которой здѣсь уже прямо идетъ рѣчь.

Явленіе пятое и послѣднее. По уходѣ Анита, Менонъ и Сократъ снова остались одни.

Сократъ обращается къ Менону съ слѣдующими словами: „Анитъ, кажется, разсердился на меня. Впрочемъ это меня не удивляетъ, во-первыхъ, потому что онъ думаетъ, будто бы я говорю дурно о тѣхъ государственныхъ людяхъ, которыхъ онъ называетъ учителями гражданской добродѣтели, и, во-вторыхъ, потому что онъ и самъ причисляетъ себя къ этимъ людямъ. Но этотъ гнѣвъ Анита исчезнетъ, если онъ когда-либо придетъ къ сознанію, что̀ значитъ говорить дурно о людяхъ; теперь онъ не знаетъ этого. Ты же скажи мнѣ: нѣтъ ли и у васъ людей дѣльныхъ, добродѣтельныхъ?“

Менонъ. Конечно, есть.

Сократъ. Что̀ же, выдаютъ ли они себя юношамъ за учителей добродѣтели и утверждаютъ ли, что добродѣтель изучима?

Менонъ. Нѣтъ, не выдаютъ; да и о добродѣтели они говорятъ—разъ, что она изучима, въ другой разъ—что она неизучима.

Сократъ. Можно ли признать учителями добродѣтели тѣхъ лицъ, которыя несогласны между собой даже въ томъ, изучима ли добродѣтель, или нѣтъ?

Менонъ. Нельзя.

Сократъ. А софисты, которые *одни* выдаютъ себя за учителей добродѣтели, кажутся ли тебѣ таковыми?

Менонъ. Напротивъ. Всего болѣе уважаю я въ Горгіѣ то̀, что онъ никогда не обѣщалъ выучить добродѣтели; онъ даже смѣется надъ тѣмъ, кто обѣщаетъ это. Онъ думаетъ, что его дѣло учить другихъ только ораторскому искусству.

Сократъ. Такъ ты не считаешь софистовъ учителями добродѣтели?

Менонъ. Не могу отвѣчать на это: я, какъ и большинство, то считаю ихъ учителями добродѣтели, то нѣтъ.

Сократъ. Знаешь ли, что не только ты, но и другіе политики считаютъ добродѣтель то изучимою, то нѣтъ. Слѣдовательно и ихъ нельзя назвать учителями добродѣтели. Итакъ, если ни софисты, ни политики не суть учители добродѣтели, то вообще *нѣтъ* учителей добродѣтели; а если нѣтъ учителей ея, то нѣтъ и учениковъ; а если ихъ нѣтъ, то добродѣтель неизучима. Кто же, спрашивается, дѣлаетъ насъ лучшими, или какимъ образомъ добродѣтельные, дѣльные люди становятся таковыми? Изслѣдуемъ этотъ вопросъ. Добродѣтельные, дѣльные люди должны быть, конечно, полезными людьми. Они полезны, когда хорошо ведутъ наши дѣла. Прежде мы нашли, что только знающіе хорошо ведутъ людскія дѣла, такъ что дѣла ведутся хорошо только тогда, когда ими руководитъ знаніе. Но теперь мнѣ кажется, что это не совсѣмъ вѣрно. Людскія дѣла могутъ быть хорошо ведены и тѣмъ, кто имѣетъ о нихъ вѣрное представленіе, мнѣніе, не будучи знающимъ, подобно тому, какъ если надобно намъ пройти отсюда до другого города, а мы не знаемъ дороги, то и того назовемъ мы хорошимъ вожатымъ, кто хотя и не знаетъ этой дороги, никогда не ходивши по ней самъ, однакоже, руководясь вѣрною догадкой, проводитъ насъ какъ слѣдуетъ по той самой вѣрной дорогѣ, по которой повелъ бы насъ и знающій эту дорогу. Слѣдовательно вѣрное мнѣніе, представленіе не менѣе полезно, какъ и знаніе.

Менонъ. Послѣ этого меня удивляетъ, почему же знаніе цѣнится гораздо болѣе, чѣмъ вѣрное мнѣніе, представленіе, и почему одно отлично отъ другого?

Сократъ. Вѣрное мнѣніе, представленіе—вещь хорошая и производитъ, какъ и знаніе, все доброе, но только пока оно устойчиво. Но вѣрныя мнѣнія, представленія не могутъ быть долго устойчивыми,—напротивъ, они скоро изглаживаются изъ души человѣческой; поэтому-то они и малоцѣнны, если не связать (не закрѣпить) ихъ изслѣдованіемъ причинъ; а связываетъ (закрѣпляетъ) ихъ, какъ мы видѣли, воспоминаніе.

Будучи, такимъ образомъ, связаны (закрѣплены), вѣрныя мнѣнія, представленія становятся познаніями, которыя уже не изглаживаются изъ души человѣческой, а остаются въ ней; поэтому знаніе и цѣннѣе, и устойчивѣе вѣрнаго мнѣнія, представленія. Но, съ другой стороны, развѣ не справедливо и то, что вѣрное мнѣніе, представленіе, руководящее всякимъ предпріятіемъ, дѣломъ, производитъ никакъ не меньше добра, чѣмъ знаніе? Слѣдовательно вѣрное мнѣніе, представленіе не менѣе знанія полезно для дѣятельности человѣческой, такъ что и тотъ человѣкъ, который имѣетъ вѣрное мнѣніе, представленіе, полезенъ не менѣе человѣка знающаго. Но мы согласились, что человѣкъ добродѣтельный, дѣльный полезенъ. Слѣдовательно если есть люди добродѣтельные, дѣльные и полезные государствамъ, то они таковы не только въ силу своего знанія, но и въ силу своего вѣрнаго мнѣнія. Но ни знаніе, ни вѣрное мнѣніе не даются человѣку отъ природы; слѣдовательно добродѣтельные, дѣльные люди не суть таковые отъ природы (добродѣтель не прирождена людямъ). Такъ какъ добродѣтель не дается людямъ отъ природы, то мы и изслѣдовали, не изучима ли она. Добродѣтель казалась намъ изучимою, если она есть знаніе, и наоборотъ—если она изучима, то она должна быть знаніемъ. Но еслибы были учители добродѣтели, то о ней можно было бы сказать, что она изучима; если же ихъ нѣтъ, то и сказать этого нельзя. Но мы согласились въ томъ, что нѣтъ учителей добродѣтели, слѣдовательно она не есть нѣчто изучимое, не есть знаніе. Однако же мы признаемъ, конечно, добродѣтель за нѣчто доброе, мы признаемъ, далѣе, что вѣрное, руководящее мнѣніе есть нѣчто доброе и полезное, и что только или вѣрное мнѣніе, или знаніе можетъ хорошо вести дѣла людскія; такъ что человѣкъ, обладающій или тѣмъ, или другимъ, хорошо ведетъ дѣла людскія, потому что все, происходящее случайно, происходитъ не вслѣдствіе человѣческаго руководства. Но такъ какъ добродѣтель не есть нѣчто изучимое, то она, конечно, не есть уже знаніе. Если добродѣтель не есть знаніе, то остается сказать о ней, что она есть вѣрное мнѣніе. Итакъ, не знаніемъ ведутся хорошо дѣла людскія вообще, а слѣдовательно и государственныя въ особенности, но вѣрнымъ мнѣніемъ.

Слѣдовательно государственныя дѣла ведутся не мудрыми людьми, каковы Ѳемистоклъ и другіе, названные Анитомъ; поэтому-то эти люди и не въ состояніи сдѣлать другихъ такими, каковы они сами: вѣдь они таковы не вслѣдствіе знанія. Итакъ, эти политики хорошо правятъ государствомъ въ силу своихъ вѣрныхъ мнѣній, а не знанія; они похожи на предсказателей и на боговдохновенныхъ поэтовъ, которые говорятъ много истиннаго, но ничего не знаютъ о томъ, что они говорятъ. О всѣхъ искусныхъ политикахъ мы также можемъ сказать, что они божественны и боговдохновенны, потому что они, какъ вдохновенные божествомъ, много великаго приводятъ своими рѣчами къ счастливому концу, не имѣя знанія о томъ, что̀ они говорятъ.

Менонъ. Это вѣрно, хотя Анитъ и разсердился бы на тебя, еслибы ты ему это высказалъ.

Сократъ. Это меня не заботитъ. Съ нимъ я поговорю объ этомъ въ другой разъ. Но если мы теперь, въ продолженіе всей нашей бесѣды, вѣрно вели наши изслѣдованія, то о добродѣтели должно сказать, что она не есть ни даръ природы, ни нѣчто изучимое; она есть нѣчто сообщаемое божествомъ, если дѣйствительно между политиками нѣтъ ни одного, который могъ бы образовать другого политика. Еслиже есть такой политикъ, то между живыми людьми онъ почти то̀ же самое, что̀, по словамъ Гомера, знаменитый ѳивскій предвѣщатель, Терезій, между мертвыми, о которомъ Гомеръ говоритъ между прочимъ слѣдующее: „одинъ онъ во всемъ Гадесѣ разуменъ, а прочіе это — блуждающія тѣни“. Такой человѣкъ относительно добродѣтели былъ бы то̀ же, что̀ дѣйствительная вещь передъ тѣнью. Итакъ, на основаніи нашихъ умозаключеній, добродѣтель представляется намъ дарованною божествомъ тѣмъ людямъ, которые ей причастны. Точнѣе же мы познаемъ объ этомъ тогда, когда попытаемся изслѣдовать не то̀, какимъ образомъ люди становятся причастными добродѣтели, а то̀, что̀ есть добродѣтель сама по себѣ. Но теперь я долженъ уйти, ты же—въ томъ, въ чемъ самъ убѣдился—постарайся убѣдить и твоего хозяина-друга Анита, потому что, убѣдивъ его, ты принесешь пользу аѳинянамъ вообще.

Съ перваго взгляда кажется, будто бы въ этомъ пятомъ и

послѣднемъ явленіи Платонъ, устами Сократа, отказывается отъ развиваемаго имъ до сихъ поръ положенія, что добродѣтели вообще и гражданскія въ особенности основываются на знаніи, такъ что знаніе есть непремѣнное условіе или нравственное требованіе для добродѣтели. Это кажется здѣсь потому, что если вѣрному мнѣнію и не придается того же значенія, той же цѣнности, какъ знанію, то по крайней мѣрѣ они равняются въ ихъ результатахъ въ томъ смыслѣ, что и вѣрное мнѣніе, какъ и знаніе, признаются равно хорошими руководителями и нравственной, и гражданской, и политической дѣятельности человѣка.

Замѣчу сперва, что подъ вѣрнымъ мнѣніемъ здѣсь очевидно разумѣется не что иное, какъ тотъ нравственный тактъ, который хотя и руководится не законами разума, имѣющими общее значеніе, а только личнымъ убѣжденіемъ, личными правилами, не имѣющими притязанія на общеобязательность,— однакоже иногда бываетъ весьма могущественнымъ.

Далѣе кажется даже, будто бы здѣсь Платонъ одного мнѣнія съ тѣми мыслителями, которые, подобно средневѣковымъ философамъ-теологамъ, считаютъ добродѣтель не результатомъ трудной работы мышленія человѣческаго ума и непрестанной борьбы человѣка въ жизни съ самимъ собой, а свободнымъ даромъ божества.

Словомъ, кажется, будто бы здѣсь Платонъ и въ области этики и политики, какъ и въ области поэзіи, ставитъ на мѣсто мыслящаго ума безсознательную даровитость, геніальность, и черезъ то впадаетъ въ явное противорѣчіе не только съ основной мыслью *этого* разговора, развиваемой Платономъ въ четырехъ первыхъ явленіяхъ (т.-е. съ мыслью объ изучимости добродѣтели), но и въ противорѣчіе съ основными мыслями другихъ своихъ разговоровъ.

Однакоже никакъ нельзя допустить, чтобы окончательный результатъ этого разговора состоялъ въ перенесеніи добродѣтели изъ области познаваемаго, изучаемаго, или изъ области прочнаго, твердаго, отчетливаго, раціональнаго знанія въ область шаткаго личнаго мнѣнія, представленія, какъ бы ни были они вѣрны сами по себѣ, или же въ область случайно, безъ труда доставшагося природнаго таланта, или, наконецъ, просто дара Божьяго по неисповѣдимой Божьей благодати.

Нельзя также согласиться съ тѣми комментаторами Платона, которые утверждаютъ, что въ послѣднемъ явленіи разговора „Менонъ“ Платонъ высказалъ свой взглядъ на добродѣтель только иронически. Если Платонъ говоритъ здѣсь, что политикъ, дѣйствительно могущій сдѣлать своихъ согражданъ добродѣтельными, подобенъ Терезію, единственному разумному между блуждающими тѣнями, то этимъ наглядно выказываетъ Платонъ, *какъ* понимаетъ онъ отношеніе вѣрнаго мнѣнія, представленія къ знанію, а именно: вѣрное мнѣніе, представленіе относится къ знанію, какъ пустая, безсодержательная тѣнь къ дѣйствительности. Но и прежде—въ томъ же разговорѣ „Менонъ“—Платонъ отзывался о вѣрномъ мнѣніи, представленіи, какъ о чемъ-то шаткомъ, непрочномъ; по его словамъ, оно становится знаніемъ только тогда, когда будетъ закрѣплено разумными причинами, или всеобщими понятіями. Платонъ допускаетъ только, что гдѣ нѣтъ знанія, тамъ, за его отсутствіемъ, руководителемъ могутъ быть вѣрное мнѣніе, представленіе, врожденное чувство, тактъ, талантъ, геніальность; такъ что и они могутъ имѣть важное значеніе—но лишь относительное—для гражданина и для политика: руководящіеся ими граждане и политики могутъ только до извѣстной степени заступать мѣсто знающихъ, мудрыхъ, философовъ. Хотя истинная добродѣтель не можетъ быть плодомъ ничего иного, кромѣ истиннаго, философскаго знанія; но такая добродѣтель есть рѣдко достигаемый людьми идеалъ; въ дѣйствительности же, въ практической жизни, гдѣ или вовсе не встрѣчается знаніе, или встрѣчается знаніе неполное, несовершенное, добродѣтель есть обыкновенно плодъ вѣрнаго мнѣнія, представленія, врожденнаго чувства, такта, нераздѣльнаго съ даровитостью, талантомъ, геніальностью.

2. Апологія Сократа.

Греческое слово; „ἀπολογία“—значитъ вообще „защита“ или слово, рѣчь, сказанная въ защиту кого-нибудь; въ особенности же это значитъ—судебная защитительная рѣчь обвиняемаго противъ взводимыхъ на него формально обвиненій со стороны

его обвинителей. Слѣдовательно „Апологія Сократа“ значитъ собственно судебная рѣчь, произнесенная самимъ Сократомъ въ свою защиту. И въ самомъ дѣлѣ несомнѣнно, что Сократъ произнесъ въ судѣ рѣчь, чтобы оправдать себя. Вотъ прежде и думали, что сохранившаяся до насъ въ числѣ Платоновыхъ сочиненій такъ-называемая „Апологія Сократа“ есть не что иное, какъ такая подлинная рѣчь Сократа, т.-е. что Платонъ, самъ присутствовавшій при судѣ надъ Сократомъ, передалъ ее здѣсь съ возможною точностью, словами самого Сократа, насколько онъ припомнилъ ихъ; память же у Платона была очень хорошая; да притомъ Платонъ могъ передать эту рѣчь вскорѣ послѣ того, какъ она была произнесена самимъ Сократомъ, такъ что не могъ забыть ея форму и содержаніе. Передалъ же Платонъ эту рѣчь только съ цѣлью огласить настоящій ходъ Сократова дѣла, сохранить исторически вѣрное извѣстіе того, какъ дѣйствительно велъ себя Сократъ во время своего процесса, какъ жилъ онъ, чему училъ, и тѣмъ воздать своему великому учителю должную честь и славу, сохранивъ о немъ память на долгія времена въ назиданіе потомству.

Но теперь доказано, что Платонова „Апологія Сократа“ есть собственное произведеніе самого Платона, самостоятельное по своей формѣ и содержанію настолько, насколько самостоятельны приводимыя греческими и латинскими историками, напр. Ѳукидидомъ и Титомъ-Ливіемъ рѣчи разныхъ историческихъ лицъ. Эти историки, какъ извѣстно, относились совершенно свободно даже къ тѣмъ рѣчамъ, которыя дѣйствительно были произнесены, и которыя они сами слышали, вовсе не стѣсняясь формою и содержаніемъ подлинныхъ рѣчей, не говоря уже о томъ, что эти историки еще чаще влагали въ уста видимыхъ ими лицъ такія рѣчи, которыхъ они вовсе не произносили. Но во всякомъ случаѣ эти историки въ приводимыхъ или просто ими самими сочиненныхъ рѣчахъ старались строго выдержать образъ мыслей и характеръ тѣхъ, кому они приписывали рѣчи. Вотъ въ родѣ этихъ-то рѣчей составлена и Платонова „Апологія Сократа“. Да и вообще во всѣхъ Платоновыхъ сочиненіяхъ, написанныхъ имъ въ разговорной формѣ, находимъ мы, что Платонъ влагаетъ въ уста дѣйствующихъ лицъ такія слова и рѣчи, которыя не суть подлинныя, а переданныя Платономъ

совершенно свободно или же имъ самимъ составленныя, но всегда въ духѣ того лица, которому приписываются слова или рѣчи.

Въ сочиненіяхъ своихъ Платонъ выводитъ преимущественно Сократа, влагая въ его уста свои собственныя мысли, но всегда строго держась духа Сократова философскаго ученія. Въ этомъ смыслѣ Платонова „Апологія Сократа“ есть самостоятельное, по формѣ и содержанію, произведеніе самого Платона, притомъ произведеніе чисто-идеальное и высоко-художественное.

Чистая идеальность Платоновой „Апологіи Сократа“ состоитъ вообще въ томъ, что въ ней Платонъ идеализировалъ Сократа. Видимо клонившемуся къ нравственному упадку народу своему противопоставилъ Платонъ въ лицѣ Сократа идеалъ безпорочной добродѣтели вообще, нераздѣльной съ истинной мудростью и съ истиннымъ счастьемъ, и въ особенности идеалъ правды и справедливости. Итакъ Платонъ хотѣлъ здѣсь не только оправдать столь много имъ любимаго и уважаемаго великаго учителя своего отъ несправедливыхъ подозрѣній, порицаній, нареканій и формальныхъ обвиненій, и тѣмъ сохранить для потомства образъ Сократа во всей его прекрасной чистотѣ,—хотѣлъ не только представить въ рѣзко намѣченныхъ общихъ чертахъ существенное содержаніе всего его ученія и глубокое значеніе всей его дѣятельности и жизни,—но и поставить высокій образъ Сократа для современниковъ и для потомства какъ образецъ, какъ идеалъ человѣческаго совершенства, добродѣтели, нераздѣльной съ мудростью,—хотѣлъ изобразить въ лицѣ Сократа вѣчное величіе дѣятельности и жизни человѣка, пожертвовавшаго собой за истину, а слѣдовательно и вѣчное величіе самой истины, такое величіе, которое никакая человѣческая сила, никакая власть не въ состояніи умалить, унизить, уничтожить.

Преимущественно же имѣлъ здѣсь въ виду Платонъ наглядно, на судьбѣ Сократа показать, что неправедное приложеніе законовъ государства не можетъ причинить праведному человѣку никакого зла, и еще болѣе—что правда вѣчно остается правдою, какъ нѣчто истинно сущее, а неправда, несмотря на торжество ея надъ правдою, есть несущее; ибо это торжество неправды надъ правдою есть только мнимое, призрачное. Такое-то величіе праведнаго, а слѣдовательно и самой правды, изображается

здѣсь чрезъ противоположеніе: Сократъ, преслѣдуемый за вѣрное выполненіе своего великаго призванія—наставлять народъ аѳинскій въ правдѣ и спокойно идущій на смерть за правду, противополагается его ослѣпленнымъ обвинителямъ, недоступнымъ правдѣ и торжествующимъ побѣду надъ Сократомъ, какъ побѣду неправды надъ правдою; но побѣду только мнимую, кажущуюся, ибо истинная побѣда остается всегда за правдою, какъ за вѣчно сущимъ, пребывающимъ, какъ за идеею, въ противоположность неправдѣ, какъ преходящему явленію.

Защитительная рѣчь Сократа въ Платоновой „Апологіи" состоитъ изъ трехъ отдѣловъ соотвѣтственно ходу самого процесса. Каждый отдѣлъ отличается отъ прочихъ особенною формою и особеннымъ содержаніемъ; но такъ, что эти отдѣлы только въ ихъ связи, въ единствѣ производятъ на читателя задуманное Платономъ дѣйствіе въ виду той цѣли, которою задался Платонъ. Уже по этой причинѣ Платонова „Апологія Сократа" есть истинно-художественное, гармоническое въ частяхъ и въ цѣломъ произведеніе. Кромѣ того, въ „Апологіи Сократа", какъ въ истинно художественномъ произведеніи, судебное краснорѣчіе соединено съ изящною простотою выраженія глубокихъ философскихъ истинъ. Въ этомъ отношеніи Платонъ устами Сократа высказываетъ прямо свое убѣжденіе, что сила истиннаго краснорѣчія заключается въ истинѣ содержанія рѣчи, и потому вовсе не нуждается ни въ какихъ реторическихъ украшеніяхъ, вообще въ словахъ и фразахъ, не исходящихъ ни изъ сущности самого дѣла, ни изъ глубины натуры оратора.

Первый и самый большой по объему отдѣлъ Сократовой апологіи есть собственно защитительная рѣчь, предшествующая признанію Сократа виновнымъ. Отличительная форма ея—повѣствовательная, такъ сказать эпическая, по временамъ оживляемая вставленными въ нее разговорами Сократа со своимъ главнымъ обвинителемъ Мелитомъ, слѣдовательно соединенная съ драматическою формою.

Второй, самый меньшій по объему отдѣлъ Сократовой рѣчи, начинается съ того момента, когда Сократъ былъ признанъ своими судьями виновнымъ, и когда они, слѣдуя закону, предоставили ему самому назначить себѣ наказаніе. Эпиграмма-

тическая, исполненная горькой ироніи, рѣзкость формы характеризуетъ этотъ отдѣлъ.

Наконецъ *третій* и послѣдній отдѣлъ рѣчи, средній по объему между двумя первыми, начинается съ того момента, когда Сократъ былъ осужденъ на смерть. Здѣсь рѣчь Сократа возвышается до своего апогея, до своей вершины, и отличается лирико-пророческимъ тономъ.

Изложимъ теперь существенное содержаніе каждаго изъ этихъ отдѣловъ порознь.

Первый отдѣлъ начинается съ того, что̀ можно назвать краткимъ вступленіемъ въ Сократову защитительную рѣчь вообще.

Сократъ, выслушавши рѣчи своихъ обвинителей говоритъ, что хотя онѣ и кажутся убѣдительными, но въ нихъ нѣтъ ни слова правды; изъ всѣхъ же неправдъ наиболѣе поразила его своимъ безстыдствомъ та неправда, въ которой его обвинители предостерегаютъ его судей не вдаваться въ обманъ, увлекшись краснорѣчіемъ Сократа, какъ сильнаго оратора. Безстыдство этой неправды состоитъ именно въ томъ, что сейчасъ же, на дѣлѣ, убѣдятся судьи, что онъ, Сократъ, вовсе не сильный ораторъ,—развѣ только обвинители разумѣютъ подъ сильнымъ ораторомъ того, кто говоритъ правду. Если такъ, то Сократъ соглашается съ тѣмъ, что онъ дѣйствительно сильный ораторъ. И вотъ Сократъ, какъ такой истинный ораторъ, обѣщаетъ въ самомъ дѣлѣ высказать судьямъ чистую правду, не изукрашенную, какъ рѣчи его противниковъ, никакими искусственными оборотами и отборными словами, а—безъискусственно, въ простыхъ выраженіяхъ, какъ его, Сократа, слышали обыкновенно говорящимъ на площади народной. Въ заключеніе этого вступленія Сократъ проситъ своихъ судей обращать вниманіе въ его рѣчи не на образъ ея выраженія, а на самое ея содержаніе, и обсудить, согласно ли съ правдою то̀, что̀ онъ будетъ говорить, или же несогласно, ибо *на это* обращать вниманіе есть долгъ судьи, какъ долгъ произносящаго рѣчь—говорить правду.

Послѣ этого краткаго вступленія самъ Сократъ раздѣляетъ первый отдѣлъ своей рѣчи на двѣ части. Онъ говоритъ, что такъ какъ, повинуясь закону, онъ обязанъ защитить себя, то при этой защитѣ ему представляются двоякаго рода обвинители. Сперва онъ будетъ защищать себя противъ давно воз-

никшихъ, несправедливыхъ порицаній, нареканій, предубѣжденій противъ него, слѣдовательно противъ старыхъ, такъ сказать, обвинителей, а потомъ уже противъ позднѣйшихъ, новыхъ ложныхъ обвинителей, представителями которыхъ являются предстоящіе на судѣ обвинители его, ибо и сами судьи сперва слышали перваго рода обвинителей, а потомъ—второго рода.

Сократъ начинаетъ съ того, что отнимаетъ всю силу старыхъ, давно возникшихъ противъ него, неосновательныхъ предубѣжденій, нареканій, порицаній, кротко относясь къ тѣмъ противникамъ своимъ, въ которыхъ онъ не видѣлъ, по крайней мѣрѣ, злостнаго умысла очернить и погубить его; такимъ противникомъ его былъ, напримѣръ, Аристофанъ, который осмѣялъ Сократа въ своей комедіи „Облака", потому только что смѣшалъ его съ софистами, не понявъ существеннаго различія, даже противоположности между ученіями Сократа и софистовъ. Этого рода обвинители называли его самого и учениковъ его *фронтистами* (φροντιστής) — мыслителями-копунами, занимающимися пустыми лжемудрствованіями, и *вольнодумцами*, т.-е. отвергающими бытіе боговъ и старающимися представить дурное хорошимъ.

„Конечно (сказалъ Сократъ), довѣривъ такимъ слухамъ, Мелитъ возбудилъ противъ меня публичное обвиненіе въ слѣдующихъ словахъ: Сократъ преступаетъ законы и ведетъ себя неприлично, изслѣдуя небо и то̀, что̀ подъ землею, стараясь дурное сдѣлать хорошимъ, и учитъ этому другихъ".

При этомъ надобно замѣтить, что обвинительные пункты представлялись въ Аѳинахъ суду письменно и предъявлялись обвиняемому. Затѣмъ, какъ обвинители, такъ и обвиняемый должны были принести присягу, — обвинители въ томъ, что ихъ обвиненія не содержатъ въ себѣ клеветы, а обвиняемый—что онъ признаетъ себя невиновнымъ въ томъ, въ чемъ его обвиняютъ. Такъ было поступлено и въ дѣлѣ Сократа.

Противъ сказаннаго формальнаго обвиненія Сократъ возражаетъ, что онъ вовсе не имѣетъ притязанія на обладаніе такого рода познаніями, какія ему приписываются, т.-е. познаніями натурфилософскими; поэтому онъ никогда и не говоритъ, не бесѣдуетъ о нихъ, что̀ могутъ засвидѣтельствовать многіе изъ присутствующихъ на судѣ въ качествѣ судей и въ качествѣ

просто слушателей или зрителей, которымъ не возбранялся доступъ въ судъ.

„Но если такъ (продолжалъ Сократъ), то, по всей справедливости, могутъ спросить меня: что же ты, Сократъ, дѣлалъ такого, вслѣдствіе чего въ народѣ образовалась молва не въ твою пользу?“

На этотъ вопросъ, имъ самимъ поставленный, Сократъ отвѣчаетъ, что противъ него распространилась въ народѣ такая молва вслѣдствіе того, что онъ въ самомъ дѣлѣ обладаетъ нѣкоторою мудростью, хотя мудростью человѣческою, а не тою, которую можно назвать сверхчеловѣческою, божескою. Въ доказательство своей чисто человѣческой мудрости Сократъ приводитъ свидѣтельство о немъ самого бога Аполлона. Одинъ аѳинянинъ, Херефонъ, обратился къ дельфійскому оракулу съ вопросомъ: „Есть ли какой-либо человѣкъ, который былъ бы мудрѣе Сократа?“ На этотъ вопросъ оракулъ чрезъ посредство пиѳіи отвѣтилъ слѣдующимъ стихомъ:

Мудръ Софоклъ, еще мудрѣе Эврипидъ;
Мудрѣйшій же изъ всѣхъ людей Сократъ.

Услышавши такое изреченіе оракула, Сократъ, не признавая себя мудрымъ (истинно-знающимъ) долго думалъ: какъ объяснить себѣ это изреченіе, потому что, происходя отъ самого бога, не можетъ же оно быть ложью? Наконецъ, онъ прибѣгнулъ къ изслѣдованію такого рода: не найдетъ ли онъ мудреца въ средѣ своихъ согражданъ? Сперва онъ пошелъ къ одному изъ политиковъ, котораго многіе признавали мудрымъ, сталъ разговаривать съ нимъ и нашелъ, что хотя онъ и признанъ былъ многими мудрымъ, особенно же самъ считалъ себя таковымъ, но на самомъ дѣлѣ вовсе не былъ мудръ, что Сократъ и старался доказать ему самому. Это возбудило противъ Сократа ненависть со стороны самого политика и со стороны присутствовавшихъ при этомъ разговорѣ. Выходя отъ него, Сократъ подумалъ: дѣйствительно я мудрѣе этого человѣка, потому что хотя оба мы мало знаемъ добраго и прекраснаго, но этотъ человѣкъ думаетъ, что онъ знаетъ много; Сократъ же вовсе не думаетъ, чтобы онъ это зналъ. Итакъ, по крайней мѣрѣ, на эту малость Сократъ призналъ себя мудрѣе его.

Затѣмъ Сократъ пошелъ къ другому политику, который славился своей мудростью еще болѣе перваго, но нашелъ въ немъ то же самое, что̀ и высказалъ ему, и черезъ это также нажилъ себѣ враговъ.

Несмотря на то, что подобнаго рода изслѣдованіемъ справедливости изреченія оракула Сократъ навлекалъ на себя ненависть, онъ считалъ божескимъ дѣломъ пойти ко всѣмъ, думавшимъ о себѣ, что они что-нибудь знаютъ. Въ итогѣ оказалось, что тѣ именно люди, которые считались наиболѣе мудрыми, меньше всего обладали мудростью, а напротивъ, люди, менѣе уважавшіеся за мудрость, были болѣе способны къ разумнымъ взглядамъ на вещи.

Такъ, послѣ политиковъ, Сократъ пошелъ по порядку къ поэтамъ, прочитавъ напередъ тѣ изъ ихъ сочиненій, надъ которыми они наиболѣе трудились, и сталъ ихъ подробно разспрашивать, что̀ именно хотѣли они выразить въ нихъ, дабы вмѣстѣ съ тѣмъ и поучиться отъ нихъ чему-нибудь. Но онъ нашелъ, что всѣ присутствовавшіе здѣсь, въ судѣ, конечно лучше ихъ говорили о предметахъ, воспѣваемыхъ этими поэтами. Такъ въ короткое время пришелъ Сократъ къ убѣжденію, что не мудрость внушаетъ поэтамъ ихъ творенія, а нѣкоторая природная способность и боговдохновеніе, подобное вдохновенію прорицателей и пиѳій, потому что и они говорятъ много прекраснаго, но ничего не знаютъ о томъ, что̀ ими высказано. Итакъ, Сократъ заключилъ, что поэты, считающіе себя мудрѣйшими изъ людей потому только, что они обладаютъ поэтическимъ даромъ, на самомъ дѣлѣ вовсе не таковы.

Наконецъ Сократъ обратился къ ремесленникамъ, вообще къ занимающимся произведеніемъ разныхъ издѣлій, потому что, сознавая, что самъ онъ ничего не знаетъ, Сократъ былъ убѣжденъ, что найдетъ у этихъ людей много хорошихъ знаній. Въ этомъ онъ и не ошибся: дѣйствительно они знаютъ то̀, чего не знаетъ онъ самъ, и слѣдовательно въ этомъ отношеніи мудрѣе его. Но эти люди страдали тѣмъ же недостаткомъ, какъ и поэты: каждый изъ такихъ людей, хорошо дѣлая свое дѣло, дерзнулъ имѣть притязаніе на то, что и по другимъ, даже самымъ важнымъ дѣламъ, онъ мудрѣе другихъ, и вотъ это-то ихъ притязаніе и помрачаетъ ихъ мудрость. Поэтому

Сократъ во имя божественнаго изреченія оракула, задалъ самъ себѣ вопросъ: что̀ лучше? остаться ли ему такимъ, какъ онъ есть теперь, т.-е. не обладать ихъ знаніемъ, ихъ мудростью, но за то и быть свободнымъ отъ ихъ безумія, т.-е. ихъ безумнаго притязанія на ту мудрость, которою они не обладали, или раздѣлять съ ними ихъ мудрость и ихъ безуміе? Этотъ вопросъ рѣшилъ онъ такъ: лучше остаться ему такимъ, какъ онъ есть теперь.

Вотъ такого рода изслѣдованія Сократа и повели къ тому, что съ одной стороны онъ нажилъ себѣ много враговъ, а съ другой стороны о немъ прошла молва, что онъ мудрецъ, ибо люди подумали, что Сократъ, конечно, мудръ (знающъ) въ томъ, въ незнаніи чего онъ обличаетъ другихъ. Самъ же Сократъ сознавалъ, что *въ этомъ* именно мудро (знающе) только божество. Такимъ образомъ Сократъ понялъ наконецъ истинный смыслъ вышеприведеннаго изреченія самого божества, что *человѣческая* мудрость невелика или даже, можно сказать, ничтожна. Если же божество (Фебъ) называетъ Сократа мудрѣйшимъ изъ людей, то оно употребляетъ его имя только въ видѣ примѣра, т.-е. этимъ оно хочетъ какъ бы сказать: „люди, мудрѣйшій изъ васъ тотъ, кто, какъ Сократъ, созналъ, что, говоря по истинѣ, его мудрость (какъ мудрость человѣческая) ничтожна!“

Вотъ почему Сократъ, если теперь услышитъ о комъ-либо какъ о мудрецѣ, старается повѣрить, дѣйствительно ли мудръ этотъ человѣкъ, и если онъ не покажется ему мудрымъ, то Сократъ прямо свидѣтельствуетъ объ этомъ. При такомъ занятіи изслѣдованіемъ самого себя и другихъ, т.-е. при стараніи Сократа придти и самому къ самопознанію и привести къ нему другихъ, Сократъ признается, что не имѣлъ времени сдѣлать что-либо достойное упоминанія въ пользу общественныхъ дѣлъ; но также ничего не сдѣлалъ онъ и въ пользу своихъ домашнихъ дѣлъ, „ибо“, говоритъ онъ о себѣ, „посвящая жизнь свою служенію богу, я оставался въ крайней бѣдности“.

Затѣмъ Сократъ объясняетъ свое отношеніе къ тѣмъ, кого называли его учениками. Юноши, имѣвшіе наиболѣе досуга, слѣдовательно сыновья богатѣйшихъ гражданъ, сами собою, безъ его зова, слѣдовали за нимъ, желая послушать, какъ онъ

изслѣдуетъ людей, и часто сами, подражая Сократу, пробовали также испытывать другихъ. Эти юноши находили также, подобно Сократу, огромное множество людей, воображающихъ, будто они что-нибудь знаютъ, зная мало или ничего не зная. Отсюда происходитъ, что испытываемые ими люди сердятся на нихъ, вмѣсто того, чтобы сердиться на самихъ себя, и говорятъ, что нѣкій Сократъ развращаетъ юношей; а если спрашиваютъ ихъ,—какими же именно поступками своими или какимъ именно ученіемъ онъ развращаетъ юношей?—то они, не зная, что̀ на это отвѣчать, представляютъ то̀, что̀ у всѣхъ наготовѣ сказать противъ всѣхъ философовъ: „Сократъ-де занимается небесными явленіями и тѣмъ, что̀ скрыто подъ землей; онъ вовсе не вѣритъ въ боговъ и дурное выдаетъ за хорошее".

„Это происходитъ оттого что они не хотятъ сказать той правды, что они изобличены мною въ томъ, что, не зная ничего, воображаютъ, будто бы что-либо знаютъ". Вотъ они-то хоромъ и прожужжали уши аѳинянамъ сильными клеветами противъ Сократа. Изъ числа ихъ выступили въ судѣ три обвинителя Сократа:

1) *Мелитъ*, чувствовавшій себя оскорбленнымъ за поэтовъ, потому что самъ онъ былъ поэтъ, именно авторъ плохихъ трагедій; между прочимъ принималъ участіе въ жестокостяхъ тридцати аѳинскихъ тиранновъ; 2) *Анитъ*, чувствовавшій себя оскорбленнымъ за политиковъ и за людей, занимавшихся произведеніемъ разныхъ издѣлій, потому что онъ занимался обработкою кожъ съ такимъ успѣхомъ, что нажилъ себѣ огромное богатство, благодаря которому пріобрѣлъ большое вліяніе на общественныя дѣла; и 3) *Ликонъ*, чувствовавшій себя оскорбленнымъ за ораторовъ (о которыхъ Сократъ относился также неодобрительно), ибо онъ былъ однимъ изъ десяти ораторовъ, въ родѣ нынѣшнихъ прокуроровъ, которые—по Солонову закону—были поставлены для того, чтобы защищать интересы государства въ сенатѣ и въ народномъ собраніи, но онъ злоупотреблялъ такимъ своимъ званіемъ и черезъ то разбогатѣлъ; между прочимъ онъ предавалъ суду честнѣйшихъ гражданъ.

Итакъ старымъ предубѣжденіямъ, нареканіямъ, клеветамъ противъ себя со стороны этого рода своихъ противниковъ Сократъ противопоставляетъ отрицательную сторону своей муд-

рости, именно постепенно добытое имъ убѣжденіе въ ничтожествѣ всего того, что люди считали тогда мудростью, и свое собственное сознаніе, что онъ ничего не знаетъ, не обладая именно тѣмъ мнимымъ, ничтожнымъ знаніемъ, которымъ обыкновенно хвалились тогда люди какъ мудростью.

Покончивъ со старыми своими обвинителями, Сократъ обращается къ новымъ формальнымъ обвинителямъ на судѣ, въ которыхъ онъ уже провидѣлъ личную къ себѣ вражду за правду и злостный умыселъ погубить его. Къ нимъ относится онъ съ рѣзкостью, пылая противъ нихъ справедливымъ правственнымъ гнѣвомъ во имя оскорбленной ими истины. Онъ не удостаиваетъ ихъ подробнаго фактическаго опроверженія и противопоставляетъ ихъ лжи уже нѣчто положительное, именно понятіе о высшей, сверхчеловѣческой божественной мудрости, къ которой онъ самъ стремился, стараясь словомъ и дѣломъ, ученіемъ и примѣромъ, возвысить своихъ согражданъ до такой мудрости.

Понятіе о такой мудрости Платонъ облекаетъ въ личный образъ Сократа, мудреца богобоязненнаго, служащаго лишь богу и ему одному повинующагося, мудреца, непричастнаго тогдашнимъ смутамъ публичной жизни и не боящагося смерти. Обвиненіе этихъ новыхъ обвинителей Сократа, подтвержденное ими присягою, было выражено въ слѣдующихъ приблизительно словахъ: „Сократъ—преступникъ, ибо онъ развращаетъ юношей и не вѣритъ въ тѣхъ боговъ, въ которыхъ вѣритъ государство, а вѣритъ въ иныхъ, новыхъ боговъ".

Вмѣсто прямого опроверженія такого обвиненія Сократъ довольствуется собственно тѣмъ, что, вступая въ разговоръ съ главнымъ своимъ обвинителемъ, Мелитомъ, такъ сказать, выспрашивая его по своему обычаю, доводитъ его до самопротиворѣчія и, слѣдовательно, до нелѣпости, а именно онъ доказываетъ ему: 1) что не всѣ люди, а только немногіе могутъ сдѣлать юношей лучшими, именно люди, знающіе, *какъ* это сдѣлать; 2) что если Сократъ дѣлалъ ихъ худшими, то во всякомъ случаѣ ненамѣренно, безъ злостнаго умысла, и что слѣдовательно онъ подлежитъ не суду, а развѣ только наставленію; ибо дѣлать намѣренно учениковъ своихъ худшими значитъ дѣйствовать противъ самого себя; 3) что, утверждая, будто

Сократъ развращаетъ юношей тѣмъ, что онъ *вовсе не вѣритъ въ боговъ*, и учитъ этому невѣрію, Мелитъ въ то же время утверждаетъ, что Сократъ *вѣритъ* въ боговъ, но только въ новыхъ; впрочемъ, на этомъ пунктѣ обвиненія Сократъ не хотѣлъ останавливаться, потому, конечно, что онъ видѣлъ здѣсь явное самопротиворѣчіе Мелита и, слѣдовательно, явную нелѣпость. При этомъ Сократъ замѣчаетъ, что для человѣка съ достоинствомъ дѣло не въ жизни и не въ смерти, а въ томъ, поступаетъ ли онъ праведно, или же неправедно; а затѣмъ праведный человѣкъ не боится смерти.

„Какое мѣсто занимаетъ кто (говоритъ Сократъ) или по собственному выбору, или по назначенію повелѣвающаго, на томъ мѣстѣ онъ долженъ оставаться, не думая объ опасности, о томъ, что онъ рискуетъ своею жизнью".

Сократъ выражаетъ далѣе увѣренность въ томъ, что не обвиненія его формальныхъ обвинителей на судѣ, а клевета, мстящая за его обличенія въ незнаніи тѣхъ граждaнъ, которые считаютъ себя знающими, мудрыми,—вотъ что подвергаетъ теперь опасности его жизнь. Однакоже, вѣря и признавая, что богъ указалъ ему его мѣсто, какъ его призваніе, указалъ ему проводить свою жизнь въ стремленіи къ мудрости и въ испытаніи самого себя и другихъ, Сократъ не долженъ покидать своего мѣста изъ страха смерти, какъ не покидаетъ воинъ своего мѣста на сраженіи. Если бы онъ, Сократъ, сдѣлалъ это, тогда справедливо могли бы сказать о немъ, что онъ не вѣритъ въ боговъ, не повинуясь оракулу, боясь смерти и считая себя мудрымъ, не будучи таковымъ; ибо бояться смерти значитъ считать себя мудрымъ, не будучи таковымъ; потому что это значитъ воображать себѣ, что я знаю то̀, чего я не знаю, такъ какъ никто не знаетъ о смерти, не есть ли она, быть можетъ, величайшее добро, а между тѣмъ обыкновенно думаютъ, что она есть величайшее зло. Это-то и есть то постыдное незнаніе, которое думаетъ знать то̀, чего оно не знаетъ. Сократъ и отличаетъ себя отъ большинства людей именно тѣмъ, что онъ, не зная, что̀ предстоитъ людямъ въ Гадесѣ (въ загробной жизни), не воображаетъ себѣ, что онъ это знаетъ. Но вотъ что̀ онъ знаетъ: что дѣлать неправды и не повиноваться лучшему,—будь этотъ лучшій—богъ или чело-

вѣкъ,—дурно и постыдно. Поэтому онъ намѣренъ и впредь избѣгать только тѣхъ золъ, о которыхъ онъ знаетъ, что это зло, именно: неправдъ, неповиновенія лучшему, божеству или человѣку, а не того, о чемъ онъ не знаетъ, зло ли это, или, можетъ быть, добро.

При этомъ Сократъ не побоялся сказать своимъ судьямъ даже того, что если бы они даровали ему жизнь, но подъ условіемъ, чтобы онъ отказался отъ прежней своей дѣятельности, то онъ предпочелъ бы смерть такой жизни. Вотъ его слова:

„Еслибы вы (т.-е. судьи) сказали: послушай, Сократъ, теперь мы не хотимъ согласиться съ Анитомъ (который требовалъ осужденія Сократа на смерть, увѣряя, что если онъ будетъ освобожденъ, то развратитъ, погубитъ всѣхъ юношей) и отпускаемъ тебя, но съ условіемъ, чтобы ты не занимался впредь твоими изслѣдованіями, испытаніями людей и не стремился къ мудрости. Если же тебя послѣ поймаютъ на такомъ дѣяніи, то ты долженъ будешь умереть.—Я отвѣчалъ бы вамъ: хотя я люблю и уважаю васъ, аѳиняне, однакоже богу буду я повиноваться болѣе, нежели вамъ, и пока я дышу и буду въ силахъ—не перестану увѣщевать и обличать васъ, говоря каждому изъ васъ, при всякой встрѣчѣ: другъ мой, ты, какъ гражданинъ Аѳинъ, города величайшаго и знаменитѣйшаго по своей умственной силѣ, стыдись искать богатствъ, чтобы накопить ихъ возможно больше, а также чести и славы, не заботясь о знаніи, о правдѣ и о возможно большемъ возвышеніи, облагороженіи души своей, оставаясь къ этому равнодушнымъ! А если кто изъ васъ станетъ утверждать, что онъ печется о душѣ своей, о знаніи, о правдѣ, то я не оставлю его въ покоѣ, не отойду отъ него, выспрашивая, изслѣдуя его и возражая ему, и если я увижу, что онъ не обладаетъ знаніемъ, мудростью и добродѣтелью, хотя и воображаетъ, что обладаетъ ими, тогда я упрекну его, что самое драгоцѣнное цѣнитъ онъ низко, а ничтожному придаетъ большую цѣну. Такъ буду я поступать съ юнымъ и старымъ, съ чужеземцемъ и съ туземцемъ, но больше съ туземцемъ, потому что онъ ближе мнѣ по рожденію, происхожденію; такъ буду я продолжать дѣйствовать, потому что это велитъ мнѣ самъ богъ. И я думаю,

что никогда не доставалось Аѳинамъ бо̀льшаго блага, какъ отъ моего, посвященнаго богу, служенія, потому что, расхаживая по Аѳинамъ, ничѣмъ инымъ не занимаюсь я, какъ стараніемъ убѣдить и юныхъ, и старыхъ, чтобы они заботились о тѣлѣ и богатствѣ не прежде и не усерднѣе заботы о душѣ, дабы по возможности возвысить, облагородить ее, поучая васъ, что не изъ богатства возникаетъ въ человѣкѣ добродѣтель, а изъ добродѣтели богатство и всѣ прочія внѣшнія блага, какъ отдѣльнаго человѣка, такъ и государства. Если *такими* рѣчами развращаю я юношество, то я вреденъ; если же кто утверждаетъ, что я веду *иныя* рѣчи, то онъ говоритъ неправду".

Къ этому Сократъ прибавляетъ, что онъ совѣтуетъ аѳинянамъ для ихъ же собственной пользы не слушать Анита, освободить его, такъ что теперь онъ защищаетъ себя уже ради самихъ аѳинянъ, а не ради самого себя, потому что онъ вовсе не считаетъ зломъ угрожающія ему наказанія, а считаетъ зломъ дѣлать то̀, что̀ дѣлаетъ теперь Анитъ, предлагая *казнить невиннаго.*

„Если вы казните меня (заключаетъ Сократъ), то лишитесь добра, посланнаго вамъ богомъ, потому что не легко найдете вы человѣка, прямо посланнаго богомъ вамъ, какъ большому и благородному коню, но который именно потому, что онъ великъ, нѣсколько лѣнивъ и, слѣдовательно, нуждается въ возбужденіи. Вотъ меня-то и послалъ Аѳинамъ богъ съ этою цѣлью, потому что я безпрестанно васъ возбуждаю и увѣщеваю, и всякому изъ васъ, не отходя отъ него по цѣлымъ днямъ, дѣлаю упреки. Конечно, вы легко можете въ раздраженіи, какъ заснувшій человѣкъ, котораго будятъ, послушаться Анита, ударить по мнѣ и убить меня, чтобы затѣмъ всю остальную жизнь свою спокойно спать, если богъ не пошлетъ вамъ другого возбудителя. Но что я посланъ Аѳинамъ *богомъ*, въ этомъ вы можете легко убѣдиться изъ того, что я живу не такъ, какъ живутъ обыкновенно; вовсе не заботясь о своихъ частныхъ дѣлахъ, я въ продолженіе многихъ лѣтъ выдерживалъ такую дѣятельность: ходилъ къ каждому, какъ отецъ или старшій братъ, увѣщевая стремиться къ мудрости и добродѣтели, вовсе не беря никакой платы за мои наставленія, о чемъ ясно свидѣтельствуетъ моя бѣдность".

Такъ Сократъ показываетъ, что, постоянно настаивая на необходимости самопознанія для истинной мудрости и постоянно наставляя народъ аѳинскій въ правдѣ, онъ тѣмъ выполнялъ только свое, богомъ указанное ему, назначеніе, призваніе, хотя и видѣлъ, что тѣмъ онъ возбуждаетъ противъ себя гнѣвъ со стороны многихъ своихъ согражданъ, старающихся теперь отдѣлаться отъ такого докучливаго, безпокойнаго для нихъ обличителя ихъ безумія и ихъ неправдъ.

„Но если бы кто спросилъ (говоритъ Сократъ), почему же онъ, давая совѣты отдѣльнымъ гражданамъ, не является въ народное собраніе, чтобы преподать совѣты государству, то я отвѣчалъ бы, что отъ этого, какъ и отъ всего недолжнаго, меня предостерегаетъ божественный голосъ живущаго во мнѣ добраго генія, и предостерегаетъ весьма цѣлесообразно, потому что если бы я занимался общественными дѣлами, то давно погибъ бы, не принеся пользы своимъ согражданамъ“. „Не можетъ спастись отъ погибели никто, серьезно противящійся вамъ или другому какому народу и старающійся помѣшать совершенію многихъ неправдъ и беззаконій“.

Въ доказательство этого Сократъ приводитъ факты изъ своей собственной жизни. Два раза онъ чуть не погибъ за то, что стоялъ за правду, и при демократическомъ, и при олигархическомъ управленіи Аѳинами.

„Вообще никто не можетъ указать ни на одинъ случай изъ моей жизни (говоритъ Сократъ), гдѣ бы я, въ общественныхъ ли дѣлахъ, или въ частныхъ отношеніяхъ, уступилъ въ противность правдѣ кому бы то ни было, ни даже тѣмъ, которыхъ мои клеветники называютъ моими учениками, ибо я никогда не былъ ничьимъ учителемъ. Никому не препятствовалъ я слушать меня, ни юнымъ, ни старымъ и ни отъ кого не требовалъ платы за мои наставленія, дозволяя всякому, и богатому, и бѣдному, вопрошать меня. Поэтому если кто изъ нихъ становится потомъ хорошимъ или дурнымъ гражданиномъ, въ этомъ я неповиненъ“.

Въ заключеніе этого перваго отдѣла рѣчи Сократъ объясняетъ, почему вмѣсто лести судьямъ, вмѣсто старанія всячески тронуть, разжалобить ихъ, какъ это было тогда въ

обычаѣ при защитительныхъ судебныхъ рѣчахъ, онъ приводитъ въ свою защиту только вѣрное изображеніе своей прошедшей жизни, какъ посвященной правдѣ, представляя въ концѣ этого перваго отдѣла своей рѣчи противоположность между истиннымъ и ложнымъ краснорѣчіемъ. Всѣ драматическіе эффекты, всѣ слезныя моленія самого обвиняемаго и его родственниковъ, игравшіе важную роль въ судебныхъ защитахъ древнихъ ораторовъ, Сократъ отвергаетъ, какъ недостойные человѣка, какъ неприличные мужчинѣ, а вмѣстѣ и какъ неправедныя средства къ тому, чтобы возбужденіемъ состраданія въ судьяхъ помутить ихъ чувство правды и справедливости, и тѣмъ довести ихъ до нарушенія даваемой ими клятвы быть правосудными.

„Не для того (говоритъ Сократъ) сидитъ здѣсь судья, чтобы прилагать законы въ чью-либо пользу по своей милости, а для того, чтобы судить по правдѣ, давши клятву не поблажать никому по своему произволу, а судить по законамъ. Притомъ если бы я старался, чтобы судьи нарушили свою клятву, то тѣмъ дѣйствительно доказалъ бы свое невѣріе въ боговъ и самъ осудилъ бы себя. Но это вовсе не правда: я вѣрю въ боговъ, какъ не вѣритъ ни одинъ изъ моихъ обвинителей, и предоставляю вамъ и богу рѣшить, какъ лучше для меня и для васъ“.

Этими словами Сократа заканчивается первый отдѣлъ Сократовой рѣчи въ Платоновой „Апологіи“ Сократа.

Послѣ такой рѣчи послѣдовало объявленіе Сократа виновнымъ съ предоставленіемъ ему права опредѣлить самому себѣ наказаніе.

Сперва противъ Сократа говорилъ Мелитъ, а потомъ Анитъ и Ликонъ. Если бы два послѣдніе обвинителя не присоединились къ Мелиту, то Сократъ былъ бы оправданъ, а Мелитъ, по закону, былъ бы присужденъ къ денежному штрафу въ тысячу драхмъ, за клевету и вообще за неосновательное обвиненіе.

Впрочемъ Сократъ былъ признанъ виновнымъ сравнительно небольшимъ числомъ голосовъ. Всѣхъ судей въ Аѳинахъ было пять тысячъ (кромѣ тысячи подставныхъ, для замѣны отсутствующихъ судей). Эти судьи распредѣлены были по жребію въ десяти

судебныхъ мѣстахъ, такъ что въ каждомъ судѣ ихъ было по пятисотъ; болѣе важныя дѣла судимы были въ соединенныхъ судахъ изъ двухъ тысячъ, тысячи пятисотъ или тысячи судей, а въ менѣе важныхъ дѣлахъ призывались четыреста, даже двѣсти судей; но для образованія неравенства голосовъ къ круглому числу всегда прибавлялся еще одинъ судья (2001, 1501, 1001 и т. д.). Сократа судили пятьсотъ одинъ судей. Изъ нихъ двѣсти восемьдесятъ одинъ подали голосъ противъ него, а двѣсти двадцать за него.

Все существенное содержаніе *второго* отдѣла рѣчи можетъ быть сведено къ такимъ положеніямъ, которыя самый строгій теологъ можетъ признать близкими къ христіанскому нравственному ученію, а именно: важнѣйшее изъ всѣхъ попеченій человѣка есть попеченіе о своей душѣ и о душѣ прочихъ людей, и только жизнь самосознательная и дѣятельная, соединенная съ самопожертвованіемъ въ виду мудрости, нераздѣльной съ добродѣтелью, заслуживаетъ названія истинной жизни.

Говоря въ частности о содержаніи этого отдѣла, скажемъ, что Сократъ безстрашно объявляетъ здѣсь, что вовсе не какое-либо наказаніе заслужилъ онъ, но награду, приличную такому человѣку, который бѣденъ, а между тѣмъ для своей дѣятельности нуждается въ досугѣ, а именно—содержаніе на счетъ государства въ Пританеяхъ, общественномъ зданіи, гдѣ именно содержались на государственный счетъ граждане, оказавшіе важныя услуги государству, что̀ считалось тогда самою высшею почетною наградою не только въ Аѳинахъ, но и въ прочихъ греческихъ государствахъ. Эту почесть оказывали между прочимъ и побѣдителямъ на Олимпійскихъ играхъ. Но Сократъ замѣчаетъ, что онъ гораздо болѣе достоинъ такой награды, нежели тотъ, кто, напримѣръ, на коняхъ, на колесницѣ одержалъ въ Олимпіи верхъ надъ своими соперниками: побѣдитель на Олимпійскихъ играхъ даетъ имъ возможность только *слыть* счастливыми (прославляя ихъ), а онъ, Сократъ, старается, чтобы они *были* счастливы на самомъ дѣлѣ; кромѣ того побѣдитель на Олимпійскихъ играхъ вовсе не нуждается въ содержаніи на счетъ государства, а онъ, Сократъ, нуждается въ этомъ. Итакъ, закончилъ Сократъ, если онъ долженъ опредѣлить, *чего* онъ заслуживаетъ, то онъ опредѣляетъ, что заслу-

живаетъ содержанія въ Пританеяхъ на общественный счетъ. Не дѣлая никому другому неправды, онъ не хочетъ и себѣ причинить неправду, назначая себѣ наказаніе какъ будто за что-то дурное, сдѣланное имъ.

Напротивъ, онъ оказывалъ наибольшее благодѣяніе своимъ согражданамъ, стараясь возбудить каждаго къ тому, чтобы онъ прежде всякаго попеченія о какомъ-либо частномъ интересѣ своемъ, а также и о государствѣ, озаботился бы *о самомъ себѣ* (т.-е. о душѣ своей, какъ составляющей сущность человѣка, его *я*). Назначать же себѣ наказаніе изъ страха, чтобы избѣжать смертной казни, приговорить къ которой предлагали его обвинители, Сократъ не хочетъ, ибо онъ не боится смерти, не зная, есть ли она добро, или зло. Отказаться же отъ своей прежней дѣятельности онъ не можетъ, потому что считаетъ это неповиновеніемъ самому божеству. Да и вообще самое большое счастье для человѣка состоитъ, по мнѣнію Сократа, въ томъ, чтобы ежедневно говорить о добродѣтели и тому подобныхъ предметахъ и чтобы изслѣдовать себя и другихъ; напротивъ, жизнь, чуждая такой дѣятельности, недостойна того, чтобы человѣкъ продолжалъ жить.

Наконецъ, уступая друзьямъ, которые хотѣли быть поручителями за него, Сократъ согласился на небольшой денежный штрафъ (въ одну мину серебра), и то потому только, что денежную потерю онъ не считалъ зломъ.

Послѣ этого второго отдѣла рѣчи Сократъ былъ приговоренъ къ смерти большинствомъ 361 голоса противъ 140; изъ меньшинства одни приговорили его къ менѣе тяжкому наказанію, а другіе къ совершенному освобожденію отъ наказанія, такъ что теперь восемьдесятъ голосовъ перешло на сторону обвинителей.

Съ этого момента начинается *третій* и послѣдній отдѣлъ Сократовой рѣчи въ Платоновой „Апологіи" Сократа.

Здѣсь Сократъ сперва обращается къ тѣмъ судьямъ, которые осудили его на смерть, съ рѣчью строгою, безпощадно осуждающею ихъ какъ судей неправедныхъ, неправосудныхъ. Сократъ говоритъ: „я, объявленный виновнымъ, иду на смерть невиннымъ; вы же своимъ судомъ заявили себя виновными противъ самой правды".

Этимъ судьямъ, осудившимъ его на смерть, Сократъ торжественно возвѣщаетъ, что они не могутъ убить свободнаго слова, и предвѣщаетъ, что они будутъ наказаны гораздо чувствительнѣе, нежели онъ; ибо за нимъ явится цѣлый рядъ людей, какъ бы его мстителей, которые еще съ большею силою, энергіею будутъ возбуждать ихъ къ самопознанію, порицая и предостерегая ихъ съ большею рѣзкостью, потому что они моложе его, и потому что до сихъ поръ они были сдерживаемы Сократомъ; при этомъ Сократъ намекаетъ на то, что его отечеству предстоятъ времена смутныя, судьбы горькія.

„Если вы (говорилъ Сократъ) надѣетесь осужденіемъ меня на смерть удержать кого-либо отъ того, чтобы онъ не дѣлалъ вамъ упрековъ за вашу извращенную жизнь, то ваша надежда обличаетъ васъ, потому что такая мѣра и нелегко приложима, и нехороша; напротивъ, лучше и легче всего удерживать другихъ отъ порицанія своихъ поступковъ не страхомъ, а стараніемъ быть по возможности хорошими людьми“.

Потомъ Сократъ дружески прощается съ тѣми судьями, которые признали его невиннымъ, называя только ихъ однихъ достойными имени судей, ибо они судьи праведные, правосудные. Имъ открываетъ онъ въ прекрасныхъ ѳбразахъ, заимствованныхъ изъ народныхъ повѣрій и сказаній, вѣчную посмертную жизнь, полную высокихъ, благородныхъ наслажденій, какъ награду добродѣтели.

Всю свою рѣчь Сократъ заключаетъ слѣдующею просьбою: „отмстите на моихъ сыновьяхъ (онъ оставилъ трехъ сыновей), когда они выростутъ, оскорбляя ихъ такимъ же образомъ, какъ я васъ оскорблялъ. Если вы увидите, что они заботятся болѣе о пріобрѣтеніи денегъ, богатствъ и о тому подобномъ, нежели о добродѣтели, и если они вообразятъ себѣ, что они знающи, мудры и добродѣтельны, не будучи таковыми, то браните ихъ, какъ я васъ бранилъ, за то, что они заботятся не о томъ, о чемъ должно заботиться, и что они, будучи ничтожными, придаютъ себѣ большую цѣну“.

„Теперь время идти намъ отсюда; мнѣ—умирать, вамъ—жить. Но кому изъ насъ предстоитъ лучшій удѣлъ, это никому неизвѣстно, кромѣ бога“.

Попрощавшись такимъ образомъ съ тѣми, кого Сократъ

признавалъ своими истинными судьями, хотѣвшими праведно приложить къ нему положительные законы Аѳинскаго государства, Сократъ съ полнымъ спокойствіемъ идетъ въ темницу, на смерть.

Таково существенное содержаніе и значеніе Платоновой „Апологіи" Сократа. Въ непосредственной связи съ нею находится другой разговоръ Платона, „Критонъ", къ которому мы теперь и переходимъ.

3. Критонъ.

Въ „Апологіи" Сократа Платонъ проводитъ ту главную мысль, что неправедное приложеніе положительныхъ законовъ государства не можетъ принести истиннаго зла, вреда праведному человѣку и вообще не можетъ умалить, уничтожить правду, ибо она есть нѣчто вѣчно-пребывающее.

Въ „Критонѣ" же Платонъ имѣлъ въ виду провесть ту мысль, что никакимъ неправеднымъ приложеніемъ положительныхъ законовъ государства не можетъ умалиться, уничтожиться ихъ собственная святость, ненарушимость; что во всякомъ случаѣ положительные законы государства должны быть свято выполняемы всѣми и каждымъ гражданиномъ, какъ бы ни были несовершенны сами эти законы или какъ бы ни былъ неправеденъ основанный на нихъ судебный приговоръ.

Какъ бы въ дополненіе къ своей „Апологіи", Платонъ въ „Критонѣ" представляетъ Сократа съ другой стороны. Въ „Апологіи" Сократъ является противникомъ не только нравственныхъ и религіозныхъ, но и политическихъ принциповъ, господствовавшихъ въ его время въ Аѳинахъ, противникомъ даже и самого демократическаго устройства Аѳинскаго государства, до такой степени, что добровольное принятіе участія въ дѣлахъ такого государства Сократъ призналъ несовмѣстимымъ съ мудростью и добродѣтелью, открыто заявивъ такой свой взглядъ на самомъ судѣ своимъ согражданамъ.

Но именно главный пунктъ судебнаго обвиненія Сократа состоялъ въ томъ, что онъ развращаетъ юношей, возбуждая въ нихъ недовольство существующими въ Аѳинахъ государствен-

ными законами и учрежденіями, и такимъ образомъ приготовляетъ изъ нихъ дурныхъ гражданъ, склонныхъ ко всяческимъ нововведеніямъ въ государственное устройство Аѳинъ, готовыхъ проводить эти нововведенія, эти измѣненія положительныхъ законовъ и учрежденій государства насильственными мѣрами; словомъ, по нынѣшнему выраженію, Сократъ воспитываетъ въ юношахъ будущихъ революціонеровъ.

Справедливость *такого* обвиненія Сократа Платонъ, повидимому, скорѣе подтвердилъ, нежели опровергъ въ своей „Апологіи", выставивъ рѣзкую противоположность между философомъ Сократомъ, требующимъ истиннаго знанія, нераздѣльнаго съ добродѣтелью вообще и въ особенности въ политикѣ, въ смыслѣ искуснаго государственнаго управленія—и между политиками, правителями и руководителями Аѳинскаго государства, которымъ именно недоставало такой мудрости и добродѣтели, недоставало истиннаго знанія нравственныхъ законовъ, и которымъ слѣдовательно была чужда истинно мудрая политика, основанная на нравственныхъ законахъ.

Совѣтуя истинно мудрымъ и добродѣтельнымъ согражданамъ по возможности устраняться отъ дѣлъ своего государства, какъ отъ дѣятельности, недостойной лучшихъ людей, Сократъ, какъ представилъ его Платонъ въ своей „Апологіи", навлекалъ на себя справедливое повидимому подозрѣніе со стороны даже благомыслящихъ согражданъ своихъ, что онъ сѣетъ въ своихъ ученикахъ равнодушіе, даже презрѣніе къ положительнымъ законамъ и учрежденіямъ своего отечества, и тѣмъ еще, можетъ быть, вѣрнѣе подготовляетъ государственный переворотъ, нежели еслибы Сократъ, какъ говорили противъ него формальные обвинители, прямо взывалъ своихъ учениковъ къ насильственному низложенію существующаго въ Аѳинскомъ государствѣ правового порядка.

При такомъ взглядѣ на дѣятельность Сократа онъ легко могъ показаться—не знавшимъ его близко согражданамъ—дурнымъ гражданиномъ: еслибы даже они признали за Сократомъ всѣ прочія добродѣтели, то они не могли бы, казалось, признать въ немъ того, о чемъ онъ самъ при всякомъ случаѣ отзывался съ особеннымъ уваженіемъ, именно правды, этой души, можно сказать, всякой гражданской добродѣтели. Жи-

вущій по правдѣ, истинно праведный гражданинъ, если онъ и найдетъ что-нибудь неправедное или въ самихъ законахъ своего отечества, или въ образѣ ихъ приложенія, хотя и выскажетъ такое свое мнѣніе открыто въ надлежащемъ мѣстѣ, однакоже не только самъ будетъ добровольно повиноваться этимъ законамъ, но и будетъ настойчиво, энергически отклонять своихъ согражданъ отъ всякаго нарушенія этихъ законовъ, пока эти законы имѣютъ юридически-обязательное дѣйствіе; мало того: такой добрый гражданинъ признаетъ эти законы самъ и будетъ представлять ихъ всѣмъ другимъ, какъ ненарушимый, непреложный, святой правовой порядокъ, какъ твердыя, непоколебимыя, объективныя нравственныя силы, возвышающіяся надъ произволомъ единичнаго гражданина, которымъ гражданинъ обязанъ подчинить всѣ свои субъективныя убѣжденія, радостно принося ихъ въ жертву имъ, ибо и въ этомъ повиновеніи законамъ своего государства состоитъ существенное требованіе правды. Но съ такимъ взглядомъ на правду было бы несообразно, еслибы Сократъ училъ смотрѣть на положительные законы государства какъ на дѣло человѣческаго произвола, къ которому слѣдовательно могъ бы разрушительно относиться также произволъ всякаго единичнаго гражданина, или въ видѣ сужденій, унижающихъ законы, сужденій презрительныхъ и возбуждающихъ къ неповиновенію имъ, или же въ видѣ прямого возстановленія противъ нихъ.

Вотъ Платонъ и написалъ своего „Критона" въ дополненіе къ своей „Апологіи" съ цѣлью восполнить представленный въ „Апологіи" образъ праведнаго Сократа и съ *этой* стороны, т.-е. какъ добраго, праведнаго гражданина своего государства, который всегда смотрѣлъ на законы государства, на его правовой порядокъ, какъ на нѣчто святое, ненарушимое, и который, вслѣдствіе своей гражданской добродѣтели, какъ одной изъ существенныхъ составныхъ частей правды вообще, всегда повиновался законамъ своего государства не изъ страха, а по совѣсти, по убѣжденію, какъ свободный, мудрый и добродѣтельный человѣкъ, и который даже въ неправедномъ судебномъ приговорѣ надъ собою, какъ въ выраженномъ установленными закономъ органами народной воли, признавалъ все-таки свято чтимый имъ голосъ своего отечества, которому (голосу) всякій

гражданинъ обязанъ безусловно подчинять всего себя. Вмѣстѣ съ тѣмъ такое Платоново изображеніе Сократа, какъ до конца жизни своей вѣрнаго законамъ своего отечества, праведнаго гражданина, было для современниковъ и потомства самымъ сильнымъ опроверженіемъ всѣхъ въ этомъ отношеніи взведенныхъ противъ Сократа подозрѣній и нападковъ.

Между тѣмъ какъ въ „Апологіи" Сократъ представляется борющимся за правду со своими врагами, дабы отвратить отъ себя неправедное приложеніе положительныхъ законовъ своего государства—въ „Критонѣ" Сократъ представляется вынужденнымъ бороться за правду же со своими собственными друзьями, которые убѣждали Сократа поступить неправедно, въ противность законамъ и основанному на нихъ судебному приговору,—бѣжать изъ темницы въ какую-либо дружескую страну и тѣмъ избѣгнуть смертной казни, ибо къ ней Сократъ былъ приговоренъ судомъ неправедно.

Такимъ образомъ, въ „Критонѣ" Сократъ изображается избирающимъ между двоякою, предстоявшею ему, физическою возможностью: или добровольно подчиниться, или, напротивъ, не подчиниться матеріально неправедному, но формально законному приговору надъ нимъ суда, а съ тѣмъ вмѣстѣ и законамъ своего отечества. Сократъ предпочитаетъ свободное и разумное подчиненіе законамъ своего государства ихъ нарушенію, именно въ убѣжденіи святости, ненарушимости положительныхъ законовъ государства вообще; въ убѣжденіи, что свободное и разумное повиновеніе имъ со стороны всякаго гражданина требуется самою правдою; ибо все законное, т.-е. сообразное, есть праведное до тѣхъ поръ, пока законы не будутъ отмѣнены, замѣнены или дополнены путемъ также законнымъ, а не противозаконнымъ.

Изложимъ въ возможной краткости существенное содержаніе этого разговора, происходившаго, по Платону, между двумя только лицами, между Сократомъ и Критономъ.

Богатый аѳинянинъ Критонъ, старѣйшій и вѣрнѣйшій другъ Сократа, часто помогавшій ему въ его бѣдности, ровесникъ Сократа, которому было тогда семьдесятъ лѣтъ, не разъ приходилъ къ Сократу въ темницу убѣждать его, чтобы онъ согласился бѣжать въ какую-либо дружескую страну, въ чемъ

пособитъ ему и самъ онъ, будучи готовъ пожертвовать для него, если нужно, всѣмъ своимъ имуществомъ. Но на такое предложеніе Критонъ всегда получалъ отъ Сократа отказъ.

Между тѣмъ оканчивался уже льготный срокъ, предшествовавшій исполненію смертной казни: случайно смертный приговоръ надъ Сократомъ совпалъ съ ежегодно повторяемымъ отправленіемъ аѳинянами государственнаго корабля въ городъ Делосъ для принесенія Фебу-Аполлону, которому былъ посвященъ въ Делосѣ древній храмъ, почитаемый всѣми іонійскими греческими племенами своимъ національнымъ святилищемъ въ благодарность за счастливое нѣкогда возвращеніе древняго аѳинскаго царя Тезея изъ Крита. Какъ скоро этотъ корабль, который самъ почитался священнымъ, былъ снаряженъ къ отплытію въ Делосъ и разукрашенъ лавровыми вѣнками, то до самаго возвращенія его изъ Делоса не приводился въ исполненіе произнесенный надъ кѣмъ-либо смертный приговоръ. Вотъ и случилось такъ, что наканунѣ суда надъ Сократомъ этотъ священный корабль отплылъ въ Делосъ, откуда возвратился уже спустя тридцать дней. Все это время Сократъ сидѣлъ въ темницѣ, гдѣ нерѣдко его навѣщали друзья и почитатели, и между прочимъ Критонъ. Все это время Критонъ тщетно убѣждалъ Сократа бѣжать изъ темницы. Наконецъ, когда уже приближалось обычное время возвращенія священнаго корабля изъ Делоса, Критонъ, подкупивши тюремщика, какъ дѣлалъ это не разъ и прежде, вошелъ ночью въ темницу, гдѣ былъ заключенъ Сократъ, чтобы употребить послѣднее рѣшительное усиліе уговорить Сократа на побѣгъ изъ темницы. Однако, нашедши Сократа спящимъ, Критонъ не рѣшился тревожить этотъ предсмертный сонъ, спокойствіе котораго сильно изумило его.

Наконецъ, при наступленіи разсвѣта Сократъ самъ проснулся и, увидѣвъ Критона, спросилъ его, давно ли онъ здѣсь, какъ и зачѣмъ пришелъ къ нему въ такую пору? Критонъ прямо объявилъ ему причину своего прихода,—сказалъ, что теперь уже нечего мѣшкать, что настала послѣдняя пора спасаться Сократу бѣгствомъ. Затѣмъ Критонъ всѣми возможными доводами началъ убѣждать Сократа согласиться наконецъ на его предложеніе, бѣжать изъ темницы, такъ какъ Критономъ все уже было приготовлено къ бѣгству.

Въ этихъ приводимыхъ Критономъ доводахъ Платонъ наглядно изображаетъ ходячій, низкій взглядъ на жизнь человѣческую, не возвышающійся надъ эгоистическимъ ученьемъ пошлаго житейскаго, такъ-называемаго практическаго благоразумія, до высоты сознательной добродѣтели, доброй нравственности вообще и правды въ особенности.

Я не стану приводить этихъ доводовъ, такъ какъ они слишкомъ извѣстны, будучи и теперь повторяемы многими. Скажу только, что на доводы Критона Сократъ возражалъ, въ свою очередь, такими доводами, которые мало-по-малу приводятъ Критона къ тому, что онъ отказывается отъ своего предложенія, какъ противнаго истинно гражданской добродѣтели и съ этой стороны противнаго правдѣ.

Доводы Сократа двоякаго рода: сперва онъ доводитъ Критона до признанія справедливости той мысли, что *вообще* неправедно воздавать другому неправдой за претерпѣнную отъ него неправду, а затѣмъ—на основаніи этой общей мысли—до признанія въ частности истиной, что неправедно нарушать законы своего государства даже тогда, когда они неправедны или же когда они были примѣнены неправедно; ибо это значило бы воздавать неправдой за претерпѣнную неправду, что̀, какъ было имъ прежде доказано, никогда не можетъ быть праведнымъ.

На основаніи такого существеннаго различія Сократовыхъ доводовъ, все содержаніе Платонова разговора „Критонъ“ за исключеніемъ того вступленія въ него, содержаніе котораго было уже мною изложено—приходъ Критона въ темницу, его ожиданіе пока проснется Сократъ и проч.—можетъ быть раздѣлено на два отдѣла, изъ которыхъ въ первомъ развиваются доводы перваго рода, а во второмъ—доводы второго рода.

Изложимъ же въ этомъ именно порядкѣ существенное содержаніе обоихъ этихъ отдѣловъ.

Въ первомъ отдѣлѣ Критонъ, приводя доводы въ пользу своего предложенія, ссылается на то̀, что если Сократъ не бѣжитъ изъ темницы, то большинство его согражданъ станетъ упрекать или друзей Сократа въ недостаткѣ съ ихъ стороны энергіи и самопожертвованія,—что̀ было бы весьма оскорбительно для ихъ чести,—или—самого Сократа въ безумномъ упрямствѣ,

въ томъ, что онъ непремѣнно хотѣлъ быть мученикомъ, не повинуясь тому, что выше всѣхъ законовъ—инстинкту самосохраненія, и не подчиняясь тому мнѣнію большинства, что законы государства существуютъ для блага единичныхъ гражданъ, и что поэтому тамъ, гдѣ является коллизія между личнымъ благомъ гражданина, съ одной стороны, и положительными законами его государства, съ другой стороны, послѣдніе должны уступать первому. Отсюда слѣдуетъ, что нехорошо поступитъ Сократъ, если онъ, имѣя возможность спастись, не воспользуется ею, устроивъ такъ, какъ хотѣли устроить сами враги его, искавшіе погубить его —добровольно подчинившись неправедному надъ нимъ смертному приговору суда. Таково было, въ самомъ дѣлѣ, господствовавшее тогда въ Аѳинахъ мнѣніе, какъ руководящій большинствомъ аѳинскихъ гражданъ принципъ, особенно вслѣдствіе вліянія на нихъ ученія софистовъ, положившихъ въ его основаніе тотъ верховный принципъ своей философіи, что человѣкъ есть мѣра всего.

Указанію Критона на необходимость подчиняться мнѣнію и принципу большинства Сократъ противопоставляетъ тотъ свой общій принципъ, что не ложное мнѣніе незнающихъ, а истинное мнѣніе знающихъ должно быть мѣриломъ дѣятельности человѣка вообще, а слѣдовательно и праведной дѣятельности гражданина въ особенности. Такъ напримѣръ, если больной, вмѣсто того чтобы слушаться знающаго врача, будетъ слѣдовать совѣту невѣжественнаго въ медицинѣ большинства, то онъ причинитъ вредъ, зло своему здоровью, своему тѣлу; точно также причинитъ себѣ зло тотъ гражданинъ, который послѣдуетъ мнѣнію большинства, не знающаго, что̀ хорошо и что̀ дурно, что̀ праведно и что̀ неправедно, вмѣсто того, чтобы послушаться знающаго это. Мысль эта есть не болѣе какъ примѣненіе извѣстнаго Сократова отождествленія истиннаго знанія, мудрости и добродѣтели.

Но Платонъ не останавливается на этомъ положеніи, прямо выводя изъ него устами Сократа то положеніе, что если есть истинно знающій хорошее и дурное, праведное и неправедное, то именно этому одному знающему, мудрому долженъ человѣкъ подчиняться *болѣе*, нежели всѣмъ прочимъ, того не знающимъ. Такъ Платонъ намекаетъ на несостоятельность совре-

меннаго государственнаго устройства, при которомъ владычествовала невѣжественная толпа, чѣмъ аѳинская демократія извращалась въ охлократію (господство черни); подъ этимъ однимъ мудрымъ, истинно-знающимъ хорошее и дурное, праведное и неправедное, Платонъ разумѣетъ не кого иного, кромѣ идеальнаго мудреца, изображаемаго здѣсь въ лицѣ Сократа. Наконецъ, здѣсь лежитъ въ зародышѣ та мысль, что правителями государства должны быть или мудрые философы, или сама мудрость, верховная идея добра, какъ идея правды. Что̀ же утверждаетъ здѣсь этотъ *одинъ* истинно-знающій хорошее и дурное, праведное и неправедное, этотъ мудрецъ, именно Сократъ, какъ воплощенная мудрость, какъ „голосъ истины" по выраженію Платона?

„Конечно, большинство лишитъ насъ жизни (говоритъ Сократъ), но несомнѣнно и то, что мы должны придавать больше цѣли не тому, чтобы *просто* жить, а чтобы жить *хорошо*. А хорошо жить значитъ то же самое, что̀ жить похвально и праведно; наконецъ, жить похвально и праведно значитъ никогда, никоимъ образомъ не поступать неправедно съ намѣреніемъ, сознательно, ибо поступать неправедно всегда, во всякомъ случаѣ дурно и постыдно, а слѣдовательно дурно и постыдно воздавать неправдой за неправду, хотя большинство и думаетъ, что это хорошо и похвально. Слѣдовательно неправедно также воздавать другому зломъ за претерпѣнное отъ него зло, хотя большинство и противнаго мнѣнія; ибо дѣлать зло другимъ значитъ то же самое, что поступать неправедно".

Такъ Сократъ приходитъ наконецъ къ положенію, которое есть окончательное заключеніе всего ряда мыслей, развиваемыхъ въ этомъ первомъ отдѣлѣ, а именно къ положенію, выраженному Сократомъ категорически въ слѣдующей формулѣ: „ни неправедная дѣятельность вообще, ни воздаяніе кому-либо зломъ за претерпѣнное отъ него зло, неправдою за претерпѣнную отъ него неправду никогда не можетъ быть хорошо, похвально, праведно". Слѣдовательно, напротивъ, то и другое дурно, постыдно, неправедно всегда, при всѣхъ обстоятельствахъ. Замѣтимъ теперь же, что это положеніе было развито Платономъ въ его разговорѣ „Горгій". Однакоже уже и здѣсь, въ „Критонѣ", Платонъ прилагаетъ сказанное общее положеніе

къ опредѣленію праведнаго отношенія единичнаго гражданина къ своему государству и его законамъ, что и составляетъ главную задачу второго отдѣла разговора „Критонъ“.

Къ этому *второму* отдѣлу Платонъ переходитъ такимъ образомъ: „Послѣ того, какъ Критонъ согласился съ Сократомъ, что дурно, постыдно, неправедно воздавать другому зломъ за претерпѣнное отъ него зло, неправдой за претерпѣнную отъ него неправду, Сократъ сказалъ Критону: разсуди же теперь далѣе, если я безъ дозволенія государства уйду отсюда, изъ темницы, то причиню ли этимъ зло кому-либо и въ особенности тому, кому мы наименѣе должны причинять зло, или же не причиню? Должны ли мы остаться вѣрными тому, въ чемъ только-что согласились, или же нѣтъ?“

Критонъ сознается, что онъ не можетъ отвѣчать на этотъ вопросъ, потому что не понимаетъ его. И вотъ для того, чтобы сдѣлать Критону понятнымъ этотъ вопросъ свой, Сократъ старается представить его наглядно, а именно: онъ представляетъ законы какъ бы живыми лицами, которыя въ ту самую минуту, когда Сократъ собирается бѣжать изъ темницы, останавливаютъ его, обращаясь къ нему съ вопросами, на которые они требуютъ отъ Сократа отвѣта. Вотъ въ этихъ-то вопросахъ и состоятъ приводимые Платономъ доводы въ пользу главной мысли о нравственной необходимости для добраго, праведнаго гражданина безусловно повиноваться законамъ своего государства. Олицетворяя положительные законы государства, Платонъ несомнѣнно хотѣлъ выразить тотъ взглядъ на эти законы, что они суть не мертвыя буквы, выражающія произвольно установленныя людьми юридическія нормы, которымъ единичный гражданинъ имѣлъ бы право противопоставить свои живые интересы, насколько ему будетъ физически возможно обойти принудительную власть своего государства; напротивъ, положительные законы государства суть высшія живыя силы, которыми регулируется правовой порядокъ государственной жизни; а этотъ порядокъ состоитъ въ тѣснѣйшей связи съ міровымъ порядкомъ, регулируемымъ міровыми законами, и поэтому положительные законы государства, какъ человѣческіе законы, также ненарушимы, святы, какъ и міровые, божескіе законы,

возвышаясь, какъ объективно данное, надъ всякимъ своеволіемъ, субъективнымъ произволомъ человѣка?

Олицетворенные Платономъ законы государства обращаются къ Сократу прежде всего съ такимъ вопросомъ: „Скажи намъ, Сократъ, что̀ намѣреваешься ты дѣлать? Не умышляешь ли ты своимъ поступкомъ уничтожить насъ, а вмѣстѣ съ нами и все государственное устройство, насколько это отъ тебя зависитъ? Или ты считаешь возможнымъ, чтобы существовало и не было разрушено государство, гдѣ судебныя рѣшенія не имѣли бы силы, могли бы быть опровергнуты частными людьми?"

Въ этомъ вопросѣ заключается *первый* доводъ въ пользу ненарушимости, святости положительныхъ законовъ,—именно, что еслибы граждане стали по своему произволу, своеволію нарушать ихъ, то невозможенъ былъ бы никакой правовой порядокъ, даже невозможно было бы и самое общественное сожитіе людей, невозможно было бы и самое существованіе государства.

„Что̀ отвѣчать намъ (говоритъ Сократъ) на такіе доводы, ибо иной, особенно ораторъ, могъ бы привести многое противъ нарушенія того закона, который предписываетъ, чтобы судебное рѣшеніе имѣло обязательное дѣйствіе?"

„Не отвѣтить ли намъ такъ: вѣдь государство причинило мнѣ неправду, рѣшивъ мое дѣло не такъ, какъ должно было рѣшить".

Въ этомъ возраженіи кроется такая мысль: гражданинъ имѣетъ право нарушить положительные законы своего государства, если, по его мнѣнію, эти законы или сами противны правдѣ, или неправедно примѣнены къ нему неправеднымъ судебнымъ рѣшеніемъ его дѣла.

На приведенное возраженіе Сократа законы отвѣчаютъ опять въ формѣ вопросовъ уже цѣлою рѣчью, которая лишь изрѣдка прерывается простымъ поддакиваньемъ Критона; ибо онъ не можетъ не согласиться съ тѣми доводами противъ нарушенія законовъ, какіе приводятся самими же законами.

Второй доводъ въ пользу ненарушимости положительныхъ законовъ существенно состоитъ въ томъ, что ничему иному, какъ законамъ своего государства, не обязанъ гражданинъ его

всею своею жизнью, всѣмъ, что̀ есть въ ней хорошаго, добраго, прекраснаго, всѣмъ своимъ состояніемъ, бытомъ.

Въ этомъ смыслѣ законы ставятъ Сократу такіе вопросы: „Чѣмъ ты недоволенъ нами и нашимъ государствомъ, что ты хочешь низвергнуть насъ? Сначала не мы ли родили тебя, ибо не черезъ наше ли посредство женился отецъ твой на твоей матери и произвелъ тебя на свѣтъ? Поэтому скажи, что̀ ты имѣешь противъ законовъ, относящихся до брака? развѣ они дурны? Затѣмъ, что̀ имѣешь ты противъ законовъ, относящихся до воспитанія и образованія дѣтей? развѣ дурны законы, предписавшіе твоему отцу образовать твою душу и твое тѣло? Но если ты нами, такъ сказать, рожденъ, воспитанъ и образованъ, то можешь ли ты не признать себя нашимъ сыномъ и обязаннымъ намъ слугою нашимъ? А если это такъ, считаешь ли ты себя вправѣ воздавать намъ неправдою за неправду? Если ты считаешь себя вправѣ признать неправеднымъ, какъ сынъ, воздавать неправдой за неправду разгнѣванному отцу, отвѣчать ему бранью, когда онъ бранитъ тебя и т. п., или, какъ слуга, воздавать неправдой за неправду разгнѣванному господину, то тѣмъ болѣе ты долженъ признать неправеднымъ воздавать за неправду неправдой разгнѣванному отечеству твоему. Или же такова твоя хваленая мудрость, что ты не понимаешь, что отечество достойнѣе почтенія и святѣе, нежели отецъ и мать и всѣ предки? Развѣ ты не понимаешь, что разгнѣванное отечество должно болѣе почитать и болѣе ему уступать, болѣе стараться умилостивить его, нежели отца, и—или привесть его къ лучшему, или же дѣлать то, что̀ оно велитъ дѣлать, и спокойно переносить, если оно приказываетъ намъ переносить что-либо. Такъ напримѣръ, если оно посылаетъ насъ на войну, то мы должны терпѣливо переносить раны, увѣчья, даже смерть, потому что правда требуетъ, чтобы какъ въ войнѣ, такъ и передъ судомъ, вообще вездѣ и во всемъ граждане дѣлали все то̀, что̀ велитъ имъ дѣлать ихъ отечество. Они могутъ, конечно, законнымъ образомъ дѣйствовать на него убѣжденіемъ, но противно благочестію употреблять насиліе противъ отца и матери, а тѣмъ болѣе противъ своего отечества“.

Третій доводъ въ пользу ненарушимости положительныхъ

законовъ государства состоитъ въ томъ, что нарушеніемъ законовъ государства нарушается соглашеніе, какъ бы договоръ, добровольно заключенный гражданиномъ со своимъ государствомъ.

Въ этомъ смыслѣ законы поставляютъ Сократу на видъ, что, разъ подчинившись имъ *добровольно*, онъ не долженъ нарушать ихъ. А что онъ подчинился имъ добровольно, это видно изъ того, что прежде вольно было ему, какъ гражданину, стараться объ измѣненіи, улучшеніи законовъ, или, если онъ оставался недоволенъ ими, вольно было ему покинуть свое отечество; но такъ какъ онъ этого не сдѣлалъ прежде, то тѣмъ самымъ выразилъ, что онъ добровольно согласился повиноваться имъ во всемъ; поэтому еслибы онъ теперь не подчинился законамъ своего государства, то онъ нарушилъ бы добровольно заключенное съ нимъ соглашеніе или договоръ.

Наконецъ, *четвертый* и послѣдній доводъ въ пользу ненарушимости положительныхъ законовъ государства состоитъ въ томъ, что положительные законы государства суть часть міровыхъ законовъ; правовой порядокъ государственной жизни есть часть всеобщаго мірового порядка, такъ что тѣ и другіе законы сродны между собою, будучи равно ненарушимы, святы.

Въ этомъ смыслѣ законы ставятъ на видъ Сократу, что если онъ нарушитъ ихъ, то на него будутъ смотрѣть всѣ друзья законовъ какъ на врага ихъ, сперва при его жизни въ той чужой странѣ, куда онъ скроется отъ преслѣдованія законовъ своего отечества, а потомъ, по смерти его, въ Гадесѣ, гдѣ господствуютъ братья человѣческихъ законовъ, божескіе законы; они, какъ добрые духи, дружелюбно встрѣтятъ Сократа, если онъ пребудетъ вѣрнымъ до конца жизни ихъ братьямъ, человѣческимъ законамъ.

Всѣми приведенными доводами отстаиваетъ Платонъ устами Сократа ненарушимость, святость положительныхъ законовъ государства, безусловное повиновеніе имъ и всецѣлую преданность государству, какъ нравственную обязанность хорошаго, добраго гражданина, какъ гражданскую добродѣтель; но здѣсь подразумѣвается повиновеніе законамъ государства свободное, добровольное, въ противоположность вынужденному, и разумное, на разумныхъ основаніяхъ, доводахъ, въ противополож-

ность слѣпому, безотчетному, которое до Сократа считалось гражданскою добродѣтелью.

Вообще въ „Критонѣ“ Платонъ представляетъ праведное отношеніе единичнаго гражданина къ законамъ своего государства и къ самому государству, а именно: не просто только отношеніе безусловнаго повиновенія имъ со стороны гражданина, ни даже отношеніе договорное, обусловленное только согласіемъ гражданина къ нимъ, какъ къ правовому порядку, имѣющему самостоятельное, субстанціальное бытіе, коренящемуся въ міровомъ порядкѣ, устроенномъ самимъ божествомъ и слѣдовательно возвышающемся надъ единичнымъ гражданиномъ съ его индивидуальнымъ произволомъ, своеволіемъ и съ его субъективными убѣжденіями. Тѣмъ не менѣе это есть отношеніе свободное и разумное, вслѣдствіе чего гражданину вольно стараться всѣми законными мѣрами объ улучшеніи законовъ своего государства, или, если онъ ими недоволенъ, вольно оставить свое отечество. Но затѣмъ, если гражданинъ не сдѣлалъ ни того, ни другаго, то онъ обязанъ *безусловно* подчиниться законамъ своего государства, ибо этого требуетъ не только благо государства вообще, но и истинное благо, истинный интересъ самого гражданина, потому что гражданинъ своею противозаконною дѣятельностью поставляетъ себя въ противорѣчіе со всѣмъ міровымъ порядкомъ.

Сократъ мало-по-малу доводитъ Критона до того, что Критонъ отказывается, наконецъ, отъ своего предложенія, признавъ истиною главную мысль Сократа, что абсолютно никакой субъективный интересъ гражданина не можетъ дать ему права нарушить непреложную святость положительныхъ законовъ своего государства.

Такъ Сократъ рѣшительно отклоняетъ дружеское предложеніе Критона, признавъ не только недостойнымъ себя, но и неправеднымъ уклоненіе отъ безусловнаго повиновенія законамъ своего отечества.

Безусловное, но свободное и разумное повиновеніе законамъ своего государства и всецѣлая, но также свободная и разумная преданность своему государству со стороны всякаго единичнаго гражданина, какъ гражданская добродѣтель, представляется Платономъ одною изъ существенныхъ сторонъ по-

нятія правды. Вообще въ „Критонѣ“ Платонъ имѣетъ въ виду не столько философское развитіе понятія правды, сколько наглядное—въ лицѣ Сократа—изображеніе гражданской добродѣтели, противополагая ее ложнымъ мнѣніямъ большинства людей, которые свое частное благосостояніе эгоистически ставятъ выше благосостоянія своего государства и выше непреложной святости его законовъ.

Платоновъ „Критонъ“, также какъ и „Апологія Сократа“, есть самостоятельное, творческое, идеальное и высокохудожественное произведеніе, въ которомъ Платонъ устами Сократа и въ духѣ его ученія наглядно представляетъ одну изъ существенныхъ сторонъ правды, именно гражданскую добродѣтель

Таково важное значеніе Платонова „Критона“ въ исторіи философіи права. Но еще выше значеніе его въ другомъ отношеніи.

Когда мы говорили о софистахъ, то показали, что уже у нихъ образовался двоякій, рѣзко-противоположный взглядъ на отношеніе единичнаго гражданина къ государству и его законамъ по поводу рѣшенія вопроса о сущности и о происхожденіи права вообще. Такъ одни софисты и во главѣ ихъ Гиппій признали право вообще исходящимъ только изъ природы человѣка и поэтому не признавали ничего праведнаго, кромѣ природнаго, естественнаго въ этомъ смыслѣ; слѣдовательно не допускали, чтобы положительные законы государства, какъ истекающіе изъ человѣческаго произвола, выражали праведное и справедливое.

Напротивъ, другіе софисты и во главѣ ихъ Протагоръ, ставили право вообще въ зависимость отъ государства, т. е. отъ добровольнаго соглашенія между собою гражданъ или отъ такъ-называемаго общественнаго договора, такъ что, по ихъ мнѣнію, нѣтъ иного права, кромѣ права положительнаго, истекающаго изъ произвола человѣческаго. Въ этихъ двухъ противоположныхъ взглядахъ самихъ софистовъ на сущность и происхожденіе права вообще лежало въ зародышѣ противоположное рѣшеніе вопроса о сущности и происхожденіи государства, того же самаго вопроса, какой былъ поднятъ въ новѣйшее время: возникло ли, произошло ли государство, какъ

дѣло, продуктъ человѣческаго произвола, путемъ взаимнаго соглашенія между людьми, путемъ общественнаго договора, или, напротивъ, государство возникло естественно, само собою, по законамъ необходимости, вслѣдствіе природныхъ условій людского сожитія, т.-е. въ силу человѣческой природы, натуры?

Мы увидимъ, что въ „Горгіѣ“ вопросъ этотъ разсматривается ближе и всестороннѣе. Здѣсь же, въ „Критонѣ“, онъ разсматривается съ одной стороны, а именно, дабы опредѣлить отношеніе единичнаго гражданина къ государству и его законамъ.

Съ одной стороны Сократъ въ „Критонѣ“ смотритъ на подчиненіе единичнаго гражданина своему государству и его законамъ, какъ на договорное соглашеніе, т.-е. какъ на необходимое послѣдствіе его согласія на это, слѣдовательно какъ на дѣйствіе его свободнаго субъективнаго самоопредѣленія, своеволія, произвола, ибо никто не принуждается оставаться гражданиномъ того государства, законы котораго кажутся ему неудобными или вообще неразумными, дурными; напротивъ, всякій гражданинъ воленъ переселиться въ другое государство, законы котораго онъ находитъ лучшими. Поэтому кто добровольно остается гражданиномъ своего отечества, тотъ заключаетъ съ нимъ договоръ, въ силу котораго за оказываемую ему отечествомъ охрану обязывается безусловно повиноваться какъ самому отечеству, такъ и его законамъ.

Но съ другой стороны законы государства, по мнѣнію Сократа въ „Критонѣ“, предстоятъ единичному гражданину какъ высшія, возвышающіяся надъ его своеволіемъ, произволомъ, силы; онѣ суть основныя условія его и природнаго (физическаго), и нравственнаго, и юридическаго существованія. Такъ они господствуютъ надъ нравственною и правовою жизнью, надъ бытомъ семейства, членомъ котораго рождается единичный гражданинъ; такъ ими же опредѣляется все его воспитаніе, все его тѣлесное и духовное образованіе; такъ ими же обезпечивается все его существованіе въ общеніи съ другими людьми; такъ ими же доставляется ему вообще все хорошее, доброе и прекрасное въ жизни. Такимъ образомъ, всякому гражданину какъ бы прирождены судьбою его государство и его законы. Никакой гражданинъ не можетъ укло-

няться отъ дѣйствія на него ихъ могущества, проникающаго всѣ его жизненныя отношенія и отправленія, всю его дѣятельность и жизнь, весь его бытъ. Поэтому законы государства ненарушимы, святы, какъ и божескіе, міровые законы, и въ этомъ смыслѣ они сродны между собою, какъ родные братья, а всякій гражданинъ есть ихъ сынъ и слуга.

Итакъ, въ окончательномъ результатѣ оказывается, что законы государства для всякаго гражданина суть продукты и соглашенія, договора, слѣдовательно—субъективной свободы, и вмѣстѣ съ тѣмъ продукты природы, слѣдовательно—объективной необходимости. Примиреніе этой противоположности между свободою и необходимостью зависитъ отъ воли, отъ свободнаго самоопредѣленія гражданина, который, слѣдуя своему собственному рѣшенію, самоопредѣленію, можетъ или подчиниться имъ, признавъ ихъ владычествующими надъ собой объективными силами, или добровольнымъ переселеніемъ въ другую страну освободиться отъ этого подчиненія.

Свободно отвергнувъ послѣдняго рода рѣшеніе, Сократъ тѣмъ самымъ призналъ полную для себя нравственную обязательную силу законовъ своего отечества, свободно и разумно подчинивъ имъ, какъ объективной необходимости, свою субъективную свободу и тѣмъ примиривъ мнимую противоположность между ними, найдя свою истинную свободу въ такомъ подчиненіи. Поэтому Сократъ имѣлъ право назвать законы своего государства добрыми и кроткими господами своими, какъ предоставляющими ему истинную свободу, въ противоположность тому взгляду на законы государства, который былъ основанъ на ложномъ пониманіи свободы, будто эти законы суть силы, дѣйствующія принудительно, и тѣмъ уничтожающія субъективную свободу.

Уже здѣсь Сократъ прямо говоритъ, что между этими взглядами и вообще между приверженцами такого строгаго взгляда на правду и справедливость съ одной стороны и защитниками ходячаго тогда мнѣнія, взвѣшивающими праведное и справедливое только своею личною выгодою съ другой стороны, должна быть рѣзкая противоположность, и сами они должны взаимно презирать другъ друга. Эта мысль, высказанная въ „Критонѣ“ только мимоходомъ, проводится въ нагляд-

ныхъ образахъ въ „Горгіѣ“, къ которому мы теперь и перейдемъ.

4. Горгій.

Различные взгляды выражались разными излагателями Платоновой философіи и комментаторами Платоновыхъ сочиненій, на основную мысль, которую проводитъ Платонъ въ этомъ разговорѣ. До изданія Гильденбрандомъ его „Исторіи древней философіи права“ вѣрнѣйшимъ взглядомъ можно было признать взглядъ Штейгарта, выраженный имъ въ своемъ введеніи въ этотъ разговоръ, помѣщенномъ имъ въ переводѣ на нѣмецкій языкъ (Гіеронима Мюллера) полнаго собранія сочиненій Платона; а именно, Штейгартъ говоритъ, что Платонъ хотѣлъ выставить въ своемъ разговорѣ „Горгій“ идеалъ самаго высшаго, совершеннѣйшаго этико-политическаго искусства,—какъ слѣдуетъ жить человѣку,—объемлющаго собою всякое истинное знаніе, всякое истинное умѣнье, искусство. По мнѣнію же Гильденбранда предметъ этого разговора составляетъ скорѣе ложный и истинный интересъ человѣка въ жизни (государственной), нежели искусство удовлетворенія этого интереса. По мнѣнію Гильденбранда въ этомъ разговорѣ интересъ разсматривается въ прямомъ отношеніи къ государству, въ которомъ побѣждаемый здѣсь эгоизмъ думалъ найти принадлежащую ему, будто-бы, по естественному праву богатую жатву для самоудовлетворенія. Да и тенденція этого разговора, по мнѣнію Гильденбранда, была направлена болѣе къ тому, чтобы разрушить этотъ эгоистическій интересъ, какъ интересъ ложный, призрачный, нежели къ тому, чтобы представить и обосновать органическое цѣлое, къ которому, какъ къ истинной цѣли, должна стремиться жизнь гражданина въ государствѣ.

Дѣйствующія лица въ этомъ разговорѣ раздѣляются на двѣ группы, какъ двѣ противныя стороны. Къ одной группѣ принадлежатъ: реторъ Горгій, его ученикъ Полъ и послѣдователь Горгія, только-что начинающій заниматься государственными дѣлами, Калликлъ. Къ другой группѣ принадлежатъ Сократъ и старѣйшій изъ его учениковъ и послѣдователей, Херефонтъ.

Разговоръ „Горгій“ состоитъ изъ пяти главныхъ дѣйствій съ прологомъ и эпилогомъ, по образцу греческихъ, именно Софокловыхъ, трагедій.

Прологъ. Калликлъ, выслушавши длинную рѣчь Горгія о сущности реторики, произнесенную имъ въ присутствіи многихъ слушателей, выходитъ изъ своего дома, чтобы освѣжиться, и, стоя у наружной двери, видитъ Сократа и его ученика, Херефонта. Узнавъ, что они идутъ къ нему, чтобы послушать Горгія, Калликлъ приглашаетъ ихъ къ себѣ, говоря, что въ его домѣ остановился Горгій, по прибытіи своемъ въ Аѳины изъ Сициліи; что Горгій только-что окончилъ блестящую рѣчь, предложивъ ее слушателямъ въ видѣ образчика своего блестящаго краснорѣчія, и что онъ, Калликлъ, попроситъ Горгія произнесть передъ Сократомъ и Херефонтомъ еще какую-нибудь рѣчь, чтобы и они могли послушать его.

На такое предложеніе Сократъ отвѣчаетъ, что Горгій можетъ оставить рѣчь до другого раза, а что теперь онъ желалъ бы спросить Горгія, въ чемъ состоитъ сущность его искусства (реторики), т.-е. чего обѣщаетъ онъ достигнуть имъ (какая его цѣль) и чему научить (какое его содержаніе)?

„Вотъ это-то именно и было главнымъ предметомъ рѣчи, только-что произнесенной Горгіемъ“, — замѣчаетъ Калликлъ;— „но послѣ рѣчи Горгій, обратившись къ своимъ слушателямъ, вызывалъ каждаго изъ нихъ предложить ему какой угодно вопросъ, объявивъ, что онъ готовъ отвѣчать всѣмъ на все. Поэтому ничто не мѣшаетъ Сократу и Херефонту прямо предложить Горгію свои вопросы“.

„Прекрасно!“ восклицаетъ Сократъ. „Такъ спроси же, Херефонтъ, Горгія: что̀ онъ такое, т.-е. какое его спеціальное занятіе, и какъ назвать его по этому занятію“.

По указанію Сократа Херефонтъ и обращается къ Горгію съ такимъ вопросомъ: „Скажи, вѣрно ли передалъ намъ Калликлъ, что ты объявилъ себя готовымъ отвѣчать на всякій вопросъ, какой только будетъ тебѣ предложенъ?“

„Вѣрно“, отвѣчаетъ Горгій и прибавляетъ къ этому, что вотъ уже прошло много лѣтъ, какъ никто еще не могъ озадачить его неожиданнымъ вопросомъ.

„Значитъ“, замѣчаетъ Херефонтъ, „для тебя, Горгій, отвѣчать легко?“

„Можешь самъ попробовать“, отвѣчаетъ Горгій.

Но ученикъ Горгія, Полъ, не даетъ самому Горгію вступать въ разговоръ съ Херефонтомъ, считая, конечно, унизительнымъ для своего учителя имѣть дѣло съ Херефонтомъ, который не болѣе, какъ ученикъ Сократа; подъ предлогомъ усталости Горгія, Полъ говоритъ Херефонту, что онъ самъ будетъ отвѣчать на его вопросы.

Херефонтъ. Развѣ ты, Полъ, думаешь, что отвѣтишь лучше Горгія?

Полъ. Что тебѣ за дѣло? Вѣдь тебѣ достаточно и меня!

Тогда Херефонтъ начинаетъ съ такого вопроса: „Еслибы Горгій былъ знатокомъ врачебнаго искусства, то мы могли бы назвать его врачомъ; еслибы онъ былъ искусенъ въ живописи, то мы назвали бы его живописцемъ; спрашивается: въ какомъ же именно искусствѣ опытенъ Горгій, чтобы мы могли назвать его приличнымъ этому искусству именемъ?

Полъ. Много есть искусствъ. Одинъ человѣкъ опытенъ въ одномъ искусствѣ, другой—въ другомъ; но лучшіе люди опытны и въ лучшемъ искусствѣ. Къ самымъ лучшимъ людямъ принадлежитъ Горгій, который опытенъ въ самомъ лучшемъ искусствѣ.

Что это за наилучшее искусство, и почему оно наилучшее, Полъ не объясняетъ. Конечно, онъ разумѣетъ подъ нимъ реторику, ораторское искусство, которымъ спеціально занимался его учитель, Горгій; но въ чемъ состоитъ сущность этого искусства, какая его цѣль и какое содержаніе,—что именно и хотѣлъ узнать отъ Горгія Сократъ,—Полъ не объясняетъ; а потому Сократъ былъ вынужденъ обратиться съ этимъ вопросомъ къ самому Горгію, чѣмъ и открывается уже первое дѣйствіе, слѣдующее за прологомъ.

Итакъ, въ прологѣ выступаютъ на сцену еще не главные бойцы, Горгій и Сократъ, а ихъ ученики, Полъ и Херефонтъ, въ видѣ, такъ сказать, застрѣльщиковъ, которыми завязывается битва; такъ что прологъ служитъ только подготовленіемъ къ рѣшенію главнаго вопроса, изслѣдованіе котораго происходитъ затѣмъ во всѣхъ пяти дѣйствіяхъ разговора.

Всю суть этого главнаго вопроса можно выразить такъ: къ чему долженъ стремиться гражданинъ въ государствѣ, какъ къ конечной цѣли всей своей дѣятельности и жизни, какъ къ своему верховному благу, добру, счастью? Горгій, Полъ и Калликлъ выступаютъ здѣсь представителями того софистическаго, эгоистическаго направленія тогдашняго времени, которое полагало, что для гражданина нѣтъ высшей цѣли, высшаго блага, добра, счастья въ государственной жизни, какъ достижечіе гражданиномъ возможно бо́льшаго могущества надъ своими согражданами и возможно бо́льшаго вліянія на государственныя дѣла. Напротивъ, Сократъ и Херефонтъ, посредствомъ цѣлаго ряда послѣдовательныхъ, діалектически развиваемыхъ и логически тѣсно связанныхъ между собою умозаключеній къ признанію того, что не могущество, а только правда, какъ праведная дѣятельность, можетъ доставить гражданину истинное и постоянное удовлетвореніе въ государственной жизни, истинное верховное благо, добро, счастье; что поэтому правда, какъ выраженіе, осуществленіе идеи добра въ гражданскомъ обществѣ, должна быть конечною цѣлью всей дѣятельности и жизни гражданина въ государствѣ. Къ разрѣшенію этого вопроса клонятся всѣ пять дѣйствій; потому-то я и назвалъ его *главнымъ* вопросомъ. Но въ неразрывной связи съ изслѣдованіемъ этого главнаго, общаго всѣмъ пяти дѣйствіямъ вопроса здѣсь изслѣдуются еще три особенныхъ и въ этомъ смыслѣ второстепенныхъ вопроса, а именно: вопросъ о средствахъ къ достиженію конечной цѣли; вопросъ о послѣдствіяхъ, т.-е. о пользѣ достиженія сказанной цѣли, и вопросъ о правомѣрномъ основаніи стремленія къ сказанной цѣли. Первый изъ этихъ особенныхъ вопросовъ изслѣдуется въ первомъ дѣйствіи, гдѣ дѣйствующими лицами являются Горгій и Сократъ, и только подъ конецъ на помощь Горгію вмѣшивается въ разговоръ Полъ; второй вопросъ изслѣдуется во второмъ дѣйствіи, гдѣ дѣйствующія лица суть Полъ и Сократъ; а третій и послѣдній вопросъ съ рекапитуляціей и полнымъ обоснованіемъ результатовъ, добытыхъ въ первыхъ двухъ дѣйствіяхъ, изслѣдуется въ трехъ послѣднихъ дѣйствіяхъ, постепенно; дѣйствующими лицами при этомъ являются Калликлъ и Сократъ.

На этомъ основаніи, то-есть соотвѣтственно и участію

въ этихъ пяти дѣйствіяхъ главныхъ дѣйствующихъ лицъ, и особенному содержанію этихъ пяти дѣйствій, мы можемъ свести всѣ пять дѣйствій къ тремъ главнымъ отдѣламъ, изъ которыхъ первый отдѣлъ содержитъ въ себѣ первое дѣйствіе съ главными дѣйствующими лицами—Сократомъ и Горгіемъ; второй отдѣлъ заключаетъ въ себѣ второе дѣйствіе, гдѣ главныя дѣйствующія лица—Полъ и Сократъ; наконецъ, третій отдѣлъ вмѣщаетъ въ себѣ всѣ три послѣднія дѣйствія, гдѣ главныя дѣйствующія лица—Калликлъ и Сократъ.

Первый отдѣлъ и первое дѣйствіе. Здѣсь разговоръ ведется между Горгіемъ и Сократомъ, и только въ концѣ, когда Горгій былъ вынужденъ замолчать, въ разговоръ вмѣшивается Полъ, приходя на помощь Горгію.

Сперва Горгій поставляетъ конечную цѣль всей дѣятельности и жизни гражданина въ государствѣ, состоящую, по мнѣнію его самого и по мнѣнію его ученика, Пола, въ возможно большемъ могуществѣ и возможно большемъ вліяніи на государственныя дѣла; а затѣмъ изслѣдуется вопросъ о средствѣ къ достиженію этой цѣли, которое, какъ наилучшее, самое дѣйствительное и цѣлесообразное, полагаетъ Горгій въ реторикѣ, какъ въ томъ искусствѣ политическаго краснорѣчія, въ обученіи которому Горгій видѣлъ свое спеціальное призваніе, свою честь и славу.

Первое дѣйствіе, совпадающее съ первымъ отдѣломъ, начинается съ обращенія Сократа къ Горгію, замѣчающаго, что Полъ не исполнилъ своего обѣщанія, не давши Херефонту надлежащаго отвѣта на его вопросъ.

Горгій. Такъ спроси его самъ.

Сократъ. Если *ты* захочешь отвѣчать, то лучше я спрошу тебя самого, потому что изъ того, что уже говорилъ Полъ, для меня ясно, что Полъ болѣе упражнялся въ искусствѣ произносить рѣчи въ видѣ монологовъ, нежели въ веденіи разговора.

Полъ. Почему же ты такъ думаешь, Сократъ?

Сократъ. Потому что на вопросъ Херефонта: „Въ какомъ искусствѣ свѣдущъ Горгій?“ ты отвѣчалъ только восхваленіемъ этого искусства, какъ будто бы кто хотѣлъ порицать его, а не отвѣтилъ: какое же это искусство?

Полъ. Развѣ я не сказалъ, что это наилучшее искусство?

Сократъ. Да, ты сказалъ это; но никто не спрашивалъ тебя о достоинствѣ этого искусства; Херефонтъ спрашивалъ тебя, какое оно именно, и какъ поэтому могли бы мы назвать Горгія, свѣдущаго въ этомъ искусствѣ? Вотъ этотъ же самый вопросъ и я предлагаю тебѣ. Но лучше ты, Горгій, самъ скажи о себѣ: въ какомъ искусствѣ ты свѣдущъ, и какъ мы поэтому можемъ назвать тебя?

Горгій отвѣчаетъ, что искусство, въ которомъ онъ свѣдущъ это—реторика (искусство краснорѣчія, ораторское искусство); что поэтому его можно назвать ораторомъ; что притомъ онъ можетъ похвалиться, что онъ *хорошій* ораторъ, и что онъ можетъ сдѣлать другихъ хорошими ораторами; такимъ образомъ его спеціальное призваніе—обученіе ораторскому искусству.

Дальнѣйшими вопросами о сущности реторики Сократъ вызываетъ Горгія къ слѣдующему ея опредѣленію: предметъ реторики есть произнесеніе рѣчей и притомъ о самыхъ важныхъ человѣческихъ дѣлахъ; цѣль же реторики состоитъ въ томъ, чтобы доставить человѣку то наивысшее благо, добро, которому бываютъ обязаны своею свободой, независимостью и всѣ люди вообще и отдѣльный человѣкъ, какъ гражданинъ, господствуя надъ своими согражданами. Слѣдовательно реторика учитъ достиженію такой цѣли, какъ верховнаго блага, добра, дѣлая человѣка способнымъ убѣдить всѣхъ въ томъ, въ чемъ захочетъ убѣдить искусный ораторъ; такъ что искусный ораторъ можетъ всѣхъ подчинить себѣ; всѣ будутъ работать, трудиться не для себя, а для него; словомъ, реторика есть искусство уговорить другихъ къ тому, къ чему хочетъ уговорить ораторъ; къ этому сводится вся ея дѣятельность и ея главное стремленіе; она ничего болѣе не можетъ произвесть въ душахъ слушателей.

„Но“, замѣчаетъ Сократъ, „если кто чему бы то ни было учитъ, то онъ старается убѣдить въ томъ, чему онъ учитъ“. Поэтому не только реторика, но и другія искусства также убѣждаютъ другихъ. Чѣмъ же отличается реторика отъ другихъ искусствъ? Разумѣется, она отличается отъ нихъ не чѣмъ инымъ, какъ особеннымъ предметомъ убѣжденія. Въ чемъ же именно убѣждаетъ реторика?

На это Горгій отвѣчаетъ, что реторика возбуждаетъ убѣжденіе, касающееся того, что̀ праведно и что̀ неправедно.

„Но“, замѣчаетъ Сократъ, „убѣжденіе бываетъ двоякаго рода: одно основывается на знаніи, которое не можетъ быть ложно, а всегда истинно; другое же убѣжденіе основывается только на вѣрѣ, довѣріи; оно можетъ быть и истинное, и ложное. Какого же рода убѣжденіе относительно праведнаго и неправеднаго возбуждаетъ реторика?“

Горгій. Убѣжденіе, основанное не на знаніи, а на вѣрованіи, довѣріи. Слѣдовательно ораторъ предъ многолюдными собраніями гражданъ возбуждаетъ въ слушателяхъ своихъ только вѣрованіе въ то̀, что̀ праведно и что̀ неправедно, а не сообщаетъ имъ знанія объ этомъ, не учитъ ихъ, между тѣмъ какъ прочія искусства учатъ тому или другому, сообщаютъ то или другое знаніе.

Сократъ. Если такъ, то какая же польза отъ изученія реторики (какой цѣли можно достигнуть посредствомъ ея)?

Горгій. Ораторъ въ состояніи предъ всѣми и обо всемъ говорить такъ, что отъ большинства слушателей онъ заслужитъ большее одобреніе, нежели спеціалистъ (напр. врачъ), не научая однакоже ничему своихъ слушателей, не сообщая имъ никакого знанія, а только возбуждая въ нихъ убѣжденіе, основанное на мнѣніи. Но ораторъ не долженъ лишать авторитета спеціалистовъ и вообще не долженъ злоупотреблять своимъ искусствомъ въ противность правдѣ и справедливости. Если ораторы и поступаютъ такъ, то въ этомъ виновата не реторика, а виноватъ самъ ораторъ, недолжнымъ образомъ, неправильно прилагающій свое искусство.

Сократъ. Итакъ, искусный ораторъ заслужитъ бо̀льшее одобреніе, чѣмъ спеціалистъ, со стороны *большинства* слушателей; но это значитъ — со стороны незнающихъ, потому что со стороны знающихъ заслужитъ гораздо бо̀льшее одобреніе, конечно, спеціалистъ, а не ораторъ. Изъ этого слѣдуетъ, что и самъ ораторъ, — если онъ говоритъ искуснѣе, чѣмъ спеціалистъ, — говоритъ искуснѣе, нежели знающій; или—незнающій говоритъ передъ незнающими искуснѣе, нежели знающій. Поэтому оратору вовсе не нужно знать того, о чемъ онъ говоритъ, а нужно только умѣнье придать себѣ такой видъ, будто бы онъ знаетъ то̀, о чемъ говоритъ больше, чѣмъ знающій, больше чѣмъ спеціалистъ. Оратору нужно

только, чтобы онъ *казался* знающимъ, не будучи таковымъ на самомъ дѣлѣ. Если это такъ, то оратору вовсе не нужно знать и того, что̀ праведно и что̀ неправедно, что̀ похвально и что̀ постыдно, что̀ хорошо и что̀ дурно; а нужно только казаться передъ незнающими, будто бы онъ знаетъ это лучше, нежели знающій. Или же, можетъ быть, ты, Горгій, полагаешь, что кто приходитъ къ ретору учиться реторикѣ, тотъ выучится у него вмѣстѣ съ тѣмъ и тому, что̀ праведно и что̀ неправедно? Или, можетъ быть, ты полагаешь, что приходящій къ ретору учиться реторикѣ самъ долженъ имѣть знаніе того, что̀ праведно и что неправедно, ибо реторика этому не учитъ, какъ и вообще не учитъ ничему? Но кто научится тому, что̀ праведно, тотъ и самъ станетъ праведнымъ, подобно тому, какъ научившійся врачебному искусству и самъ станетъ врачомъ. Праведный же поступаетъ праведно; слѣдовательно ораторъ необходимо долженъ быть праведнымъ; но праведный никогда не захочетъ поступать неправедно; слѣдовательно и ораторъ никогда не захочетъ поступать неправедно; слѣдовательно ораторъ не можетъ злоупотреблять реторикою, не можетъ примѣнять ее неправедно.

Со всѣмъ этимъ Горгій соглашается; тогда Сократъ уличаетъ Горгія въ самопротиворѣчіи: прежде Горгій утверждалъ, что ораторъ можетъ сдѣлать изъ своего искусства и неправедное употребленіе; а теперь онъ согласился съ Сократомъ, что ораторъ не можетъ хотѣть поступать неправедно.

Горгій приходитъ въ замѣшательство и не знаетъ, что̀ отвѣчать. Тогда на помощь Горгію выступаетъ Полъ. По его словамъ Сократъ воспользовался тѣмъ, что Горгій стыдился высказаться, именно стыдился возразить Сократу, что реторъ вовсе не обязанъ знать, что̀ праведно, прекрасно и добро, а слѣдовательно вовсе не обязанъ научить этому того, кто приходитъ къ нему учиться реторикѣ, не зная этого напередъ. Если Горгій не опредѣлилъ сущности реторики, то (спрашиваетъ Сократа Полъ) какъ же онъ, Сократъ, смотритъ на реторику, что̀ она такое по его мнѣнію?

Сократъ отвѣчаетъ, что реторика не есть искусство, а есть просто занятіе, именно пріобрѣтаемая упражненіемъ сноровка произвести нѣчто пріятное, доставить удовольствіе своимъ слуша-

телямъ. Въ этомъ смыслѣ реторика есть одна изъ частей занятія или сноровки, главнымъ образомъ имѣющихъ въ виду поблажать людямъ, льстить имъ; другія части такого искусства суть: поваренное искусство, искусство наряжаться и, наконецъ, софистика. Итакъ, искусство льстить имѣетъ четыре части; изъ нихъ реторика есть та именно часть его, которую можно назвать только тѣнью или обманчивымъ призракомъ одной изъ частей государственнаго искусства, или политики. Поэтому реторика достойна не восхваленія, а порицанія, ибо лесть дурна, а дурное достойно порицанія.

Такой Сократовъ отзывъ о реторикѣ задѣваетъ за живое Горгія, который проситъ Сократа разъяснить, въ какомъ именно смыслѣ называетъ онъ реторику тѣнью, призракомъ одной изъ частей государственнаго искусства, политики.

Сократъ разъясняетъ это такимъ образомъ: въ человѣкѣ различаются душа и тѣло; они могутъ или быть дѣйствительно въ хорошемъ состояніи, или же только казаться таковыми тѣмъ, кто несвѣдущъ въ этомъ; такъ, напримѣръ, только врачъ можетъ сказать, дѣйствительно ли здоровъ человѣкъ, или нѣтъ, между тѣмъ какъ другіе, не врачи, могутъ ошибаться: имъ можетъ казаться, что человѣкъ здоровъ, тогда какъ на самомъ дѣлѣ онъ боленъ. Между искусствами есть такія, которыя имѣютъ въ виду произвесть *дѣйствительное* хорошее состояніе, благо, добро душевное и тѣлесное, и есть такія искусства, которыя имѣютъ въ виду произвесть только *кажущееся* хорошее состояніе, благо, добро душевное и тѣлесное. Къ искусствамъ перваго рода принадлежатъ: 1) искусства, относящіяся къ душѣ, имѣющія въ виду ея дѣйствительное благо, добро; это—политика, въ которой соединяются два искусства: законодательное (искусство издавать законы) и искусство отправленія правосудія (искусство прилагать законы къ даннымъ случаямъ) и тѣмъ осуществлять въ государствѣ идею правды и справедливости; и 2) искусства, относящіяся къ тѣлу, имѣющія въ виду его дѣйствительное благо, добро; это гимнастика (искусство тѣлеснаго развитія, вообще физическаго воспитанія и врачебное искусство, медицина). Изъ нихъ законодательному искусству соотвѣтствуетъ гимнастика, ибо какъ гимнастика имѣетъ цѣлью развитіе тѣлесное, такъ законодательное искусство имѣетъ цѣлью развитіе душев-

ное; а искусству отправленія правосудія соотвѣтствуетъ врачебное искусство, ибо какъ медицина имѣетъ цѣлью освобожденіе отъ болѣзней, такъ искусство отправленія правосудія имѣетъ цѣлью освобожденіе отъ неправды. Итакъ, есть всего четыре искусства, имѣющія въ виду дѣйствительное человѣческое благо, добро душевное и тѣлесное: 1) законодательное искусство; 2) искусство отправленія правосудія (оба эти искусства входятъ въ составъ политики); 3) гимнастика и 4) медицина. Всѣ эти четыре искусства основываются на знаніи и слѣдовательно руководятся умомъ, разумомъ, основываясь на разумныхъ причинахъ.

Этимъ четыремъ искусствамъ въ истинномъ смыслѣ соотвѣтствуютъ тоже такъ-называемыя четыре искусства, но имѣющія въ виду только кажущееся, призрачное, мнимое благо, добро человѣческое душевное и тѣлесное. Они основываются не на знаніи, а только на вѣрѣ, на довѣріи, возбуждающемъ мнѣніе; они руководятся не разумомъ, а чувствованіемъ и вовсе не заботятся объ истинномъ благѣ, добрѣ, а стараются лишь о томъ, чтобы въ неразумныхъ людяхъ произвесть только пріятное ощущеніе, чувствованіе, удовольствіе и въ этомъ смыслѣ— льстятъ имъ. Потому всѣ эти такъ-называемыя искусства суть части одного и того же искусства, которое можно назвать искусствомъ льстить. Но искусникъ въ лести, дабы достигнуть своей цѣли, старается придать своей лести тотъ обманчивый призракъ, будто бы онъ дѣйствительно заботится о благѣ, добрѣ человѣческомъ душевномъ и тѣлесномъ; такъ что это искусство льстить можно назвать призрачнымъ, обманчивымъ искусствомъ. Оно состоитъ изъ четырехъ частей, соотвѣтствующихъ четыремъ же сказаннымъ частямъ истиннаго искусства: каждая изъ частей искусства льстить принимаетъ на себя личину, маску соотвѣтствующей ей части истиннаго искусства. Эти четыре части искусства льстить суть слѣдующія: 1) относящіяся къ тѣлу— поваренное и туалетное искусства и 2) относящіяся къ душѣ— та реторика, которой обучалъ Горгій, и софистика. Такъ поваренное искусство, льстя чувству вкуса, принимаетъ личину врачебнаго искусства, утверждая, будто бы оно знаетъ самыя лучшія для тѣла яства и напитки; такъ что если бы поваръ и врачъ поспорили передъ дѣтьми или передъ неразумными,

какъ дѣти, взрослыми людьми, о томъ, кто изъ нихъ больше понимаетъ, какіе кушанья и напитки хороши, и какіе дурны, то врачъ долженъ былъ бы умереть съ голоду, потому что къ нему никто не обратился бы за совѣтомъ; онъ не имѣлъ бы практики, а слѣдовательно и средствъ для своего существованія. Поваренное искусство есть искусство льстить, достойное порицанія, потому что оно, не обращая вниманія на истинное благо, добро, тѣлесное здоровье, имѣетъ въ виду только возбудить пріятное ощущеніе въ противоположность соотвѣтствующему ему истинному искусству, врачебному, имѣющему въ виду именно тѣлесное благо, добро,—здоровье. Да поваренное искусство и не есть собственно искусство, а только снаровка, ибо оно не можетъ дать отчета о качествѣ употребляемыхъ имъ средствъ для своей цѣли; такъ что оно не можетъ привести разумныхъ причинъ своей дѣятельности; всякая же дѣятельность, не основанная на разумныхъ причинахъ, безотчетная, не можетъ назваться искусствомъ. Призракъ, личину гимнастики принимаетъ туалетное искусство, которое вредно, обманчиво, неблагородно и недостойно свободнаго человѣка; ибо оно обманываетъ неестественными, принужденными тѣлесными движеніями, разными прикрасами, нарядами и проч., стараясь придать тѣлу призрачную, неестественную красоту; а это бываетъ причиною того, что человѣкъ пренебрегаетъ собственною, естественною красотою, которая пріобрѣтается гимнастикою.

Какъ поваренное искусство относится къ врачебному искусству и туалетное искусство къ гимнастикѣ, такъ софистика относится къ законодательному искусству, а реторика—къ искусству отправленія правосудія: ибо законодательное искусство имѣетъ цѣлью выраженіе въ законахъ идеи добра, какъ идеи правды, между тѣмъ какъ софистика учитъ выражать въ законахъ то̀, что̀ служитъ эгоизму законодателя; искусство отправленія правосудія имѣетъ цѣлью осуществлять правду въ судебныхъ дѣлахъ, между тѣмъ какъ реторика имѣетъ цѣлью неправду выдавать за правду; можно сказать и такъ, что реторика есть то̀ же для души, что̀ и поваренное искусство для тѣла: ораторъ льститъ судьямъ, какъ поваръ лакомитъ вкусъ; по законодательное искусство и искусство отправленія правосудія суть части политики; слѣдовательно въ этомъ смыслѣ и

можно сказать, что реторика есть призракъ, тѣнь части политики, именно искусства отправленія правосудія. Наконецъ софистика и реторика переходятъ одна въ другую, ибо ихъ занятія и предметы одни и тѣ же въ томъ смыслѣ, что обѣ онѣ имѣютъ въ виду научить тому, какъ возбуждать въ слушателяхъ пріятныя чувствованія, удовольствія, какъ льстить имъ.

Итакъ въ этомъ первомъ отдѣлѣ, совпадающемъ съ первымъ дѣйствіемъ, сперва Горгій выставляетъ конечную цѣль всей дѣятельности и жизни гражданина въ государствѣ, какъ его верховное благо, добро, счастіе, полагая ихъ въ возможно бо́льшемъ могуществѣ гражданина надъ своими согражданами и въ возможно бо́льшемъ вліяніи на государственныя дѣла. Затѣмъ, въ качествѣ самаго цѣлесообразнаго, самаго дѣйствительнаго, наилучшаго средства для достиженія этой цѣли, Горгій называетъ реторику, какъ искусство политическаго краснорѣчія, „потому что“—говоритъ Горгій—„кто владѣетъ этимъ искусствомъ, тотъ подчиняетъ себѣ всѣхъ своихъ согражданъ, такъ что всѣ стремленія, цѣли ихъ, вся ихъ дѣятельность и жизнь служатъ на пользу ему, искусному оратору, служатъ его эгоизму“.

Сократъ показываетъ Горгію, что та реторика, въ обученіи которой онъ полагаетъ свою честь и славу, есть не что иное, какъ призракъ одной изъ частей истинной политики (именно—призракъ искусства отправленія правосудія), одинъ изъ членовъ въ ряду тѣхъ ложныхъ искусствъ, которыя служатъ не истинѣ, а призраку, не разуму, а чувству пріятнаго, удовольствію; которыя всѣ въ этомъ смыслѣ имѣютъ въ виду лесть, а не правду, и которыя поэтому, вмѣстѣ взятыя, могутъ быть названы искусствомъ льстить. Эта софистическая реторика дѣйствительно, фактически сдѣлалась въ то время могущественнымъ, проникавшимъ всѣ жизненныя отношенія, искусствомъ, которое не только наложило свою все искажающую печать на всѣ отрасли краснорѣчія и поэзіи, но и оказывала свое пагубное и разрушительное вліяніе на государственное управленіе и судопроизводство; она восхвалялась прямо какъ самое высшее, заключающее въ себѣ всѣ человѣческія силы и роды дѣятельности, искусство, какъ искусство искусствъ. Сократъ же представляетъ эту реторику какъ пагубную не только для народа, но и для

самихъ тѣхъ гражданъ, которые употребляютъ ее въ дѣло. Эта реторика пагубна для народа, ибо она не ищетъ его истиннаго блага, добра, а старается только льстить ему, и тѣмъ развращаетъ его, дѣлаетъ его худшимъ; эта реторика пагубна и для самихъ ораторовъ, употребляющихъ ее въ дѣло; ибо, льстя народу, они обманывали его, выдавая ему пріятное за доброе, а такою ложью они унижали себя и губили свою душу.

Такимъ образомъ софистической реторикѣ, восхваляемой Горгіемъ, Сократъ противопоставляетъ то отправленіе правосудія, которымъ осуществляется правда въ государствѣ, какъ выраженіе въ немъ идеи истиннаго добра, и которое есть часть истинной политики.

Второй отдѣлъ и второе дѣйствіе. Здѣсь разговоръ ведется только между Поломъ и Сократомъ, причемъ изслѣдуется вопросъ о послѣдствіяхъ, плодахъ достиженія конечной цѣли всей дѣятельности и жизни гражданина въ государствѣ.

Полъ останавливается на томъ результатѣ, къ которому пришелъ Сократъ въ первомъ отдѣлѣ, а именно, что реторика есть видъ искусства льстить, и, не опровергая его, ставитъ на видъ Сократу, что искусные ораторы, какъ льстецы, имѣютъ однакоже огромное значеніе въ государствахъ, пользуясь въ нихъ огромнымъ могуществомъ, значительнымъ вліяніемъ на государственныя дѣла. Такъ — подобно тираннамъ — они могутъ казнить кого хотятъ; могутъ отнять у кого хотятъ имущество; могутъ изгнать кого хотятъ изъ государства.

На это Сократъ возражаетъ, что, напротивъ, ораторы не имѣютъ никакого значенія въ государствѣ, не пользуясь въ немъ никакимъ могуществомъ; несмотря на то, что они дѣйствительно могутъ казнить, лишать имущества, изгонять изъ государства, кого захотятъ. Вѣдь того только можно назвать могущественнымъ, чье могущество есть нѣчто хорошее, благое, доброе для могущественнаго. Если ораторъ или тираннъ казнитъ кого-либо, то онъ дѣлаетъ это, думая, что это хорошо для него самого; если же окажется, что это для него дурно, то отсюда будетъ слѣдовать, что онъ не достигнетъ того, чего хочетъ; а если кто не достигнетъ того, чего онъ хочетъ, то его нельзя признать могущественнымъ.

„Но развѣ — спрашиваетъ Полъ Сократа — не пріятнѣе

было бы тебѣ имѣть возможность дѣлать въ государствѣ все, что̀ тебѣ вздумается? Развѣ ты не позавидуешь тому, кто можетъ казнить кого ему вздумается?“

Сократъ. Какъ ты разумѣешь: казнить согласно съ правдою, или же противно правдѣ?

Полъ. И въ томъ, и въ другомъ случаѣ.

Сократъ отвѣчаетъ, что тому, кто казнитъ по правдѣ, нельзя завидовать; а того, кто дѣлаетъ это противно правдѣ, онъ считаетъ несчастнымъ и достойнымъ сожалѣнія, а не зависти.

Полъ. Вѣрно только то̀, что несчастенъ и достоинъ сожалѣнія тотъ, кого лишаютъ жизни противно правдѣ.

Сократъ. Да, но не въ такой мѣрѣ, какъ казнящій его неправедно, и не въ такой мѣрѣ, какъ казненный по правдѣ: совершать неправду есть бо̀льшее зло, чѣмъ терпѣть ее.

Полъ. Такъ ты не хотѣлъ бы быть могущественнымъ въ государствѣ?

Сократъ. Въ какомъ смыслѣ могущественнымъ?

Полъ. Въ томъ, чтобы имѣть возможность казнить другихъ и вообще дѣлать все, что̀ вздумается.

Сократъ отвѣчаетъ на это отрицательно и затѣмъ предлагаетъ Полу такой вопросъ: „Если бы кто, встрѣтившись съ тобою на площади, сказалъ тебѣ: вотъ мнѣ досталось чудесное могущество: лишь только вздумается мнѣ, чтобы кто-либо изъ этихъ людей мгновенно лишился жизни, какъ это уже и случится; а чтобы ты, Полъ, не усомнился въ такомъ могуществѣ этого человѣка, онъ покажетъ тебѣ кинжалъ, спрятанный у него подъ мышкой,—спрашиваю: въ достиженіи такимъ ли образомъ того, что̀ вздумается, полагаешь ты могущество?“

Полъ. Конечно, не такимъ образомъ.

Сократъ. Почему же ты порицаешь такое могущество?

Полъ. Потому что кто такъ поступаетъ, тотъ необходимо долженъ будетъ отвѣчать за это.

Сократъ. А такая отвѣтственность не есть ли зло?

Полъ. Конечно.

Сократъ. Слѣдовательно поступать какъ вздумается ты считаешь хорошимъ, благимъ только тогда, когда это хорошо для того, кто такъ поступаетъ, а иначе ты считаешь это зломъ. Но вѣдь несомнѣнно, что лишать другихъ жизни иногда

бываетъ лучше для того, кто это дѣлаетъ, а иногда и хуже: лучше—не тогда, когда это дѣлается безнаказанно, а тогда, когда дѣлается по правдѣ; слѣдовательно—хуже, когда это дѣлается противно правдѣ.

Полъ считаетъ весьма легкимъ опровергнуть такое положеніе Сократа современными фактами, которыми доказывается, что многіе люди, совершающіе неправду, счастливы. Такъ онъ указываетъ на пресловутаго македонскаго царя Архелая, достигшаго престола всякими неправдами, и на персидскаго царя; онъ говоритъ о нихъ, что они счастливы, именно потому, что могутъ быть могущественны, потому что безнаказанно могутъ дѣлать все, что̀ имъ вздумается.

На это Сократъ отвѣчаетъ, что онъ не знаетъ, счастливы они или нѣтъ, потому что не знаетъ ихъ лично, слѣдовательно не знаетъ, каково ихъ воспитаніе и какова ихъ праведность.

Полъ. Такъ на этомъ основываешь ты все счастье?

Сократъ. По крайней мѣрѣ я такъ думаю: прекрасныхъ и добрыхъ, праведныхъ—будь это мужчина или женщина—я считаю счастливыми, а неправедныхъ и дурныхъ несчастными, несмотря на то, что не только ты, но и всѣ почти аѳиняне, равно какъ и чужестранцы, думаютъ иначе. Считаешь ли ты несчастнымъ совершающаго неправду только тогда, когда его поступокъ будетъ подвергнутъ суду и наказанію; а въ противномъ случаѣ считаешь ли ты его счастливымъ?

Полъ. Да, я утверждаю это.

Сократъ. По моему же мнѣнію несчастенъ *во всякомъ случаѣ* совершающій неправду и неправедный; но несчастнѣе тотъ, кто, совершивъ неправду, не будетъ подвергнутъ за это отвѣтственности, останется безнаказаннымъ, нежели тотъ, кто долженъ отвѣчать за неправду предъ богами и людьми и искупать свою вину наказаніемъ.

Такое свое положеніе Сократъ доказываетъ слѣдующимъ образомъ:

Совершать неправду гнуснѣе, чѣмъ терпѣть ее (съ этимъ соглашается Полъ); а если гнуснѣе, то и хуже, и представляетъ собою бо̀льшее зло, ибо, что̀ гнусно, то̀ и худо, то̀ и зло; а что̀ прекрасно, то̀ и хорошо, то̀ и благо. Отвѣчать же за свою неправду и претерпѣвать за нее праведное наказаніе,

это — праведно; а что̀ праведно, то̀ и прекрасно; что̀ прекрасно, то̀ хорошо, благо, добро. Наказывающій праведно дѣйствуетъ праведно, а слѣдовательно и наказываемый праведно страдаетъ праведно, терпитъ праведное наказаніе. Слѣдовательно быть праведно наказаннымъ прекрасно, хорошо, благо, добро. Но что̀ прекрасно, то̀ или пріятно, или полезно, или и то̀, и другое. Праведное наказаніе за неправду есть благо, добро для наказываемаго въ томъ смыслѣ, что оно полезно для него; а именно оно освобождаетъ его душу отъ наибольшаго зла, отъ самаго гнуснаго—отъ неправедности, отъ необузданности.

Правда освобождаетъ душу отъ этого зла, подобно тому какъ врачебное искусство освобождаетъ тѣло отъ зла, называемаго болѣзнью; слѣдовательно правда есть наипрекраснѣйшее, наилучшее, верховное благо, добро. Но быть освобожденнымъ отъ зла есть счастье, хотя и мѐньшее, нежели вовсе не быть причастнымъ злу, подобно тому какъ быть освобожденнымъ отъ болѣзни есть счастіе, хотя и мѐньшее, нежели вовсе не быть больнымъ. Слѣдовательно наисчастливѣйшій тотъ, кто праведенъ, ибо неправедность есть наибольшее зло; но затѣмъ счастливѣе прочихъ и тотъ, кто освободился отъ этого наибольшаго зла, отъ неправедности, посредствомъ праведнаго наказанія, которое заставляетъ человѣка придти къ сознанію своей неправедности. Итакъ, наоборотъ, наибольшее зло, наибольшее несчастіе состоитъ въ неправедности, остающейся безнаказанной, вслѣдствіе чего это зло продолжаетъ гнѣздиться въ душѣ неправеднаго. А затѣмъ уже вторая ступень несчастья, это—неправедная дѣятельность, которая наказывается.

„Если все это вѣрно (заключаетъ Сократъ), то, спрашивается, въ чемъ же состоитъ истинная польза реторики? Мы согласились, что больше всего должно опасаться совершенія неправды, ибо она причиняетъ намъ большой вредъ. Если же кто совершитъ неправду самъ, или совершитъ ее кто изъ тѣхъ, о комъ онъ имѣетъ попеченіе, то онъ долженъ пойти туда, гдѣ можетъ быть искуплена неправда, къ судьѣ,—какъ больной идетъ къ врачу, — чтобы закоренѣлая болѣзнь неправедности не сдѣлала душу его неизлечимою.

„Итакъ реторика вовсе не служитъ намъ къ защитѣ неправды ни своей собственной, ни нашихъ родителей, дѣтей,

друзей, ни даже нашего неправедно поступающаго отечества. Напротивъ, въ такомъ случаѣ лучше предстать предъ судомъ первымъ обвинителемъ самого себя и своихъ, не скрывая сдѣланной неправды и признаваясь въ ней, дабы излечиться, освободиться отъ нея, и для этой цѣли употребить краснорѣчіе какъ средство. Напротивъ, если мы хотимъ сдѣлать наибольшее зло нашему врагу, то мы должны стараться, чтобы онъ остался ненаказаннымъ за свою неправду. Для достиженія такихъ-то цѣлей полезна ваша реторика, если только она *вообще* полезна чѣмъ-нибудь, чего впрочемъ изъ предыдущаго не оказывается“.

Такимъ образомъ и Полъ, подобно Горгію, былъ приведенъ Сократомъ къ самопротиворѣчію, ибо, съ одной стороны, онъ говорилъ, что совершать неправду для человѣка гнуснѣе, нежели терпѣть неправду, а съ другой стороны, — что терпѣть неправду для человѣка хуже, нежели совершать ее. Доказавъ, что гнуснѣйшее есть худшее, Сократъ тѣмъ самымъ уличилъ Пола въ самопротиворѣчіи и заставилъ его замолчать.

Итакъ въ этомъ второмъ отдѣлѣ, совпадающемъ со вторымъ дѣйствіемъ, Полъ, какъ представитель тогдашняго общественнаго мнѣнія, утверждаетъ, что могущество гражданина въ государствѣ и вліяніе его на государственныя дѣла, должны быть конечною цѣлью всей его дѣятельности и жизни и составляютъ его верховное благо, добро, счастье, потому что съ достиженіемъ этой цѣли соединены весьма важныя, полезныя для него послѣдствія, а именно: безопасность его отъ того, чтобы терпѣть отъ своихъ сограждань неправды, и возможность безнаказанно совершать самому всякія неправды.

Платонъ же — устами Сократа — доказываетъ здѣсь, что охрана, обезпеченіе, гарантія противъ неправдъ со стороны другихъ сограждань не есть абсолютное благо, добро; возможность же совершать безнаказанно всякія неправды есть абсолютное зло. Охрана противъ неправды со стороны другихъ сограждань не есть абсолютное добро; ибо если она куплена цѣною неправедной дѣятельности, и если черезъ это будетъ испорчена душа, то польза быть защищеннымъ отъ внѣшнихъ золъ есть только мнимая польза. Что же касается возможности безнаказанно совершать всякія неправды, то она есть абсолютное зло, ибо неправедная дѣятельность есть болѣе гнусное зло для души,

нежели болѣзнь для тѣла, и наказаніе для неправедной души еще лучше, чѣмъ лекарство для больного тѣла. Поэтому наказаніе есть необходимое спасительное средство для души, такъ что кто видитъ въ обладаніи могуществомъ въ государствѣ только возможность безнаказанно совершать неправды, тотъ падаетъ въ самую глубь бездны душевной испорченности. Въ противоположность безнравственнымъ мнѣніямъ Пола, Сократъ защищаетъ безусловную цѣну правды въ жизни, какъ единичнаго гражданина, такъ и государства, и высказываетъ неслыханныя дотолѣ въ Греціи мысли, что терпѣть неправду лучше, благороднѣе, нежели совершать ее; что нѣтъ бо́льшаго зла, какъ безнаказанное и слѣдовательно неисправимое пребываніе въ неправдѣ, и что верховная цѣль наказанія есть исправленіе виновнаго, неправеднаго.

Третій и послѣдній отдѣлъ. Въ этомъ отдѣлѣ, заключающемъ въ себѣ всѣ три послѣднія дѣйствія, разговоръ ведется между Калликломъ и Сократомъ, причемъ изслѣдуется вопросъ о правомѣрномъ основаніи стремленія къ конечной цѣли всей дѣятельности и жизни гражданина въ государствѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и рекапитулируются всѣ прежде добытые результаты.

Въ началѣ третьяго дѣйствія Калликлъ упрекаетъ Сократа за то, что онъ сперва довелъ Горгія до самопротиворѣчія и заставилъ его замолчать, воспользовавшись тѣмъ, что Горгій на вопросъ: если кто-нибудь придетъ къ нему учиться реторикѣ, не зная, что̀ праведно, и что̀ неправедно, то научитъ ли онъ этому?—отвѣчалъ, что научитъ, но отвѣчалъ такъ только изъ стыда, боясь, что если онъ отвѣтитъ отрицательно, то этимъ будутъ недовольны слушатели, среди которыхъ Горгій надѣялся найти себѣ учениковъ.

„Затѣмъ (замѣчаетъ Калликлъ), то же самое сдѣлалъ Сократъ и съ Поломъ, воспользовавшись его уступкою, а именно, что совершать неправду гнуснѣе, нежели терпѣть ее, уступкою, сдѣланною потому, что и Полъ боялся высказаться такъ, какъ онъ думалъ“.

Вообще Калликлъ упрекаетъ Сократа за то, что онъ, подъ предлогомъ исканія истины, только старается запутать вопрошаемаго тѣмъ, что когда тотъ говоритъ о прекрасномъ и добромъ, праведномъ по закону, то Сократъ незамѣтно сводитъ

рѣчь на прекрасное, доброе, праведное по природѣ, а когда тотъ говоритъ о прекрасномъ, добромъ, праведномъ по природѣ, Сократъ незамѣтно сводитъ рѣчь на прекрасное, доброе, праведное по закону; между тѣмъ какъ законъ и природа часто противорѣчатъ другъ другу. Такъ напримѣръ, когда Полъ, по вопросу о совершеніи и о терпѣніи неправды говорилъ о гнусномъ по закону, Сократъ распространилъ это и на гнусное по природѣ, ибо по природѣ все то̀ гнуснѣе, что̀ хуже, а именно—терпѣть неправду; по закону же, напротивъ, совершать неправду гнуснѣе. Калликлъ утверждаетъ, напротивъ, что терпѣть неправду есть состояніе несоотвѣтствующее человѣку свободному и мужественному, а соотвѣтствующее только рабу, которому лучше умереть, чѣмъ жить, потому что если рабу будетъ причинена неправда, то онъ не въ состояніи помочь самому себѣ, равно какъ и тому, кого онъ любитъ.

„Но я думаю (говоритъ далѣе Калликлъ), что тѣ люди, которые издаютъ законы, суть люди слабые, и таково большинство людей. Только для себя, для своей собственной пользы и издаютъ они законы, и расточаютъ похвалы или порицанія. Дабы застращать болѣе сильныхъ людей, которые въ состояніи присвоить себѣ что-либо большее, они говорятъ, будто бы присвоивать себѣ больше гнусно и неправедно, и будто бы неправда состоитъ именно въ стараніи присвоить себѣ больше другихъ; сами же они довольны уже и тѣмъ, если они, слабѣйшіе, имѣютъ равную долю съ сильнѣйшими. Поэтому, съ точки зрѣнія закона, и говорится, что присвоивать себѣ больше, чѣмъ имѣетъ большинство, гнусно и неправедно. Природа же заявляетъ, напротивъ, что лучшій предъ худшимъ, сильнѣйшій предъ слабѣйшимъ должны имѣть нѣкоторое преимущество. Подтвержденіе этого мы находимъ у различныхъ животныхъ, а также и въ людскихъ семьяхъ, и въ государствахъ. На какое право опирался Ксерксъ, когда онъ выступилъ противъ Греціи, или отецъ его, выступившій противъ скиѳовъ, какъ не на природное право? И множество другихъ примѣровъ можно было бы привесть въ пользу такого взгляда; я думаю, что въ этихъ случаяхъ люди поступаютъ согласно съ закономъ природы, а не съ тѣмъ закономъ, который издаемъ мы, какъ произвольно нами выдуманный, дабы искалѣчить лучшихъ и сильнѣйшихъ

изъ насъ и воспитать ихъ, стараясь поработить себѣ, внушая имъ, что между гражданами должно быть равенство, и что въ немъ-то и состоитъ прекрасное, доброе и праведное. Но когда кто-либо, обладая достаточно сильною натурою, станетъ истиннымъ мужемъ, то онъ сброситъ съ себя все связывающее его, сломитъ всѣ преграды или обойдетъ ихъ и попретъ ногами всѣ противные природѣ законы. Тогда бывшій рабъ нашъ станетъ господиномъ, и тогда въ полномъ блескѣ проявится тò, чтò праведно по природѣ. Природная правда въ томъ именно и состоитъ, чтобы все, чѣмъ владѣютъ слабѣйшіе и худшіе, принадлежало сильнѣйшимъ и лучшимъ".

Причину того, что Сократъ не пришелъ къ этой мысли, Калликлъ видитъ въ томъ, что Сократъ на практикѣ не занимается общественными государственными дѣлами. Поэтому вмѣсто того, чтобы и въ зрѣломъ возрастѣ продолжать заниматься философіей, этимъ теоретическимъ занятіемъ, весьма полезнымъ въ юности, но ни къ чему не ведущимъ въ зрѣлыя лѣта, Калликлъ совѣтуетъ Сократу заняться государственными дѣлами, а для этой цѣли обратить вниманіе на реторику, потому что иначе онъ рискуетъ не быть въ состояніи защитить ни себя, ни своихъ близкихъ отъ неправдъ, и не будетъ имѣть никакого вліянія на государственныя дѣла, никакого могущества въ государствѣ.

„Итакъ", утверждаетъ Калликлъ, „правда состоитъ въ томъ, чтобы сильнѣйшій насильно отнималъ имущество у слабѣйшаго, чтобы лучшіе люди господствовали надъ худшими, и вообще чтобы превосходнѣйшіе имѣли преимущество предъ низшими".

Сократъ. Сильнѣйшіе и лучшіе это по твоему одно и то же?

Калликлъ. Да.

Сократъ. Но по природѣ большинство сильнѣе единичнаго, человѣка; это-то большинство и издаетъ законы. Слѣдовательно законы, издаваемые большинствомъ, суть законы сильнѣйшихъ. Но сильнѣйшіе суть лучшіе. Слѣдовательно законы, издаваемые большинствомъ, суть законы лучшихъ. Но законы лучшихъ прекрасны и добры по природѣ. Слѣдовательно прекрасно и добро тò, чтò постановляется большинствомъ какъ законъ; но большинство, какъ замѣтилъ самъ Калликлъ, того мнѣнія, что равномѣрное распредѣленіе благъ между гражданами, равенство

гражданъ праведно, и что совершать неправду гнуснѣе, нежели терпѣть неправду. Слѣдовательно не по закону только гнуснѣе совершать неправду, чѣмъ терпѣть ее, и не по закону только равенство праведно, но и по природѣ. Слѣдовательно невѣрно, что законъ и природа противорѣчатъ другъ другу, и несправедливъ тотъ упрекъ Калликла, что если кто говоритъ о праведномъ по закону, то онъ хитро распространяетъ это на праведное по природѣ — и наоборотъ.

Калликлъ упрекаетъ Сократа за то, что онъ придирается къ словамъ, пользуясь не совсѣмъ точнымъ выраженіемъ Калликла: „Сказавъ, что сильнѣйшіе суть лучшіе", говоритъ Калликлъ, „я тѣмъ самымъ говорилъ, что если бы сошлась толпа рабовъ и разнаго рода дурныхъ людей, которые превосходили бы другихъ только своею силою, и если бы они постановили что-либо, то такое постановленіе ихъ не имѣло бы силы закона".

Сократъ. Но если подъ лучшими ты не разумѣешь сильнѣйшихъ, то кого же разумѣешь ты подъ ними?

Калликлъ. Превосходнѣйшихъ.

Сократъ. Но это слово не выражаетъ ничего опредѣленнаго: не разумѣешь ли ты подъ лучшими разумнѣйшихъ?

Калликлъ. Конечно.

Сократъ. Итакъ разумнѣйшіе должны господствовать надъ неразумнымъ большинствомъ и имѣть преимущество предъ неразумными.

Калликлъ. Да, это именно я и говорю, потому что природное право въ томъ и состоитъ, чтобы лучшій и разумнѣйшій господствовалъ надъ прочими и имѣлъ предъ ними преимущество.

Сократъ. Въ чемъ человѣкъ долженъ быть разумнѣйшимъ, чтобы по правдѣ имѣть преимущество предъ прочими?

Калликлъ. Онъ долженъ быть разумнѣйшимъ въ государственныхъ дѣлахъ; не только разумнымъ, но и мужественнымъ, дабы онъ могъ привесть въ исполненіе свои мысли и не ослабѣлъ бы при этомъ исполненіи изъ-за душевной вялости. Такимъ-то людямъ должно принадлежать господство надъ государствами, и правда состоитъ именно въ томъ, чтобы они имѣли преимущество предъ другими, какъ господствующіе надъ подчиненными.

Сократъ. Но не нужно ли для господствующаго, чтобы онъ господствовалъ и надъ самимъ собою, или же достаточно, чтобы онъ господствовалъ только надъ другими?

Калликлъ. Кого называешь ты господствующимъ надъ самимъ собою?

Сократъ. Того, кого обыкновенно называютъ благоразумнымъ; того, кто властенъ надъ самимъ собою, кто господствуетъ надъ своими пожеланіями.

Калликлъ. Итакъ *глупцовъ* называешь ты благоразумными? Какъ могъ бы человѣкъ стать счастливымъ, если бы онъ былъ рабомъ чего бы то ни было? Въ томъ — скажу я, не обинуясь—и состоитъ прекрасное, доброе и праведное, чтобы хотящій слѣдовать вѣрному пути въ жизни по возможности усиливалъ свои пожеланія и не обуздывалъ ихъ, и чтобы онъ, когда его пожеланія станутъ достаточно сильными, при помощи разума и мужества, могъ содѣйствовать ихъ исполненію и удовлетворять всякое пробуждающееся въ немъ пожеланіе. Но это-то и невозможно для большинства людей, а потому они и порицаютъ такіе поступки, стараясь изъ стыда скрыть свое безсиліе и называя необузданность чѣмъ-то гнуснымъ. Они-то и дѣлаютъ лучшихъ по природѣ людей рабами и восхваляютъ благоразуміе и праведность, сами не будучи въ состояніи удовлетворять своимъ пожеланіямъ за отсутствіемъ въ себѣ мужества. Но что̀ можетъ быть гнуснѣе и хуже тѣхъ людей, которые или по рожденію, или по природѣ способны достигнуть могущества, власти въ государствѣ, какъ не такое благоразуміе и не такая праведность? Они могли бы наслаждаться всѣми благами, а между тѣмъ добровольно захотѣли поставить надъ собой господиномъ изданный большинствомъ законъ. Какъ жалка прелесть такого благоразумія и такой праведности—это ясно изъ того, что они, будучи властителями въ своемъ отечествѣ, не могутъ присвоить своимъ друзьямъ болѣе, чѣмъ своимъ врагамъ. Нѣтъ, по истинѣ,—къ которой ты, по твоимъ словамъ, стремишься,—вѣрно слѣдующее положеніе: въ наслажденіи, въ необузданности и въ независимости состоятъ добродѣтель и счастье. Все же прочее, это—противное природѣ добродушіе, плодъ условнаго соглашенія, пустая болтовня, вещь, не имѣющая никакой цѣнности, никакого достоинства.

Этимъ положеніемъ Калликла заключается все третье дѣйствіе.

Четвертое дѣйствіе. „Ты, Калликлъ (говоритъ Сократъ), смѣло и откровенно высказываешь то̀, что̀ другіе хотя и думаютъ про себя, но боятся высказать прямо. Поэтому прошу тебя и впредь никакъ не запинаться, дабы для всѣхъ стало яснымъ, какъ долженъ гражданинъ устроить свою жизнь. Итакъ скажи мнѣ, стоишь ли ты на томъ, что не слѣдуетъ обуздывать своихъ пожеланій, если кто хочетъ быть истиннымъ мужемъ, какимъ, конечно, долженъ быть гражданинъ; что, напротивъ, усиливая ихъ сколько возможно, слѣдуетъ заботиться объ ихъ удовлетвореніи какими бы то ни было средствами, и что въ этомъ именно и состоятъ добродѣтель и счастье?

Калликлъ. Да, стою.

Сократъ. Такъ, по твоему, ошибаются признающіе счастливымъ того, кто не имѣетъ потребностей?

Калликлъ. Ошибаются, потому что въ такомъ случаѣ камни и мертвецы были бы наисчастливѣйшими.

Сократъ. Но та жизнь, которую ты начертываешь, есть дурная жизнь,—это ненасытный и необузданный образъ жизни, въ противоположность той благоразумной жизни, которой слѣдуетъ отдать преимущество предъ описываемой тобою жизнью, ибо не согласишься ли ты со мною, что люди благоразумные счастливѣе необузданныхъ, душа которыхъ похожа на дырявую бочку, никогда ничѣмъ не наполнимую?

Калликлъ продолжаетъ стоять на своемъ прежнемъ положеніи, что необузданный счастливѣе такъ-называемыхъ благоразумныхъ. Тогда Сократъ, чтобы переубѣдить Калликла, приводитъ другое сравненіе: только благоразумный человѣкъ наполнитъ свои исправныя бочки и затѣмъ спокойно будетъ пользоваться своимъ достояніемъ; человѣкъ же необузданный, бочки котораго ветхи, гнилы, вынужденъ будетъ безпрестанно заботиться, чтобы въ нихъ было что-нибудь для удовлетворенія его потребностей. Спрашивается: не счастливѣе ли такой благоразумный человѣкъ такого необузданнаго?

И этимъ сравненіемъ не убѣждается Калликлъ, говоря, что кто уже наполнилъ свои бочки, тотъ не имѣетъ никакой радости и никакой печали; слѣдовательно живетъ жизнью камня.

Пріятность жизни и состоитъ именно въ возможно обильномъ притокѣ всего.

Сократъ. Но если для пріятной жизни необходимъ возможно бо̀льшій притокъ, то, конечно, необходимъ также и возможно бо̀льшій истокъ, а если такъ, то ничѣмъ ненасыщаемый (ненасытный) человѣкъ не можетъ быть счастливъ.

Калликлъ. Я называю жить пріятно, счастливо, когда человѣкъ имѣетъ возможно больше возможно-сильныхъ потребностей, и когда онъ можетъ удовлетворять всѣмъ имъ.

Сократъ. Если у кого-либо безпрестанно чешется тѣло, и если онъ можетъ чесаться сколько душѣ угодно, то счастливъ ли онъ?

Калликлъ. Да, онъ живетъ пріятно, а если пріятно, то и счастливо.

Сократъ. Осмѣлишься ли ты назвать счастливыми даже и людей развратныхъ, которые могутъ удовлетворять вполнѣ своему разврату?

Калликлъ. Не стыдно ли тебѣ, Сократъ, наводить разговоръ на такіе грязные предметы?

Сократъ. Не я навожу его, а наводитъ тотъ, кто безъ ограниченія утверждаетъ, что счастливы тѣ люди, которые наслаждаются чѣмъ бы то ни было, и которые не различаютъ ни хорошихъ, ни дурныхъ наслажденій. Но скажи мнѣ еще: утверждаешь ли ты, что все пріятное есть вмѣстѣ и доброе, или же—что есть и такое пріятное, которое дурно?

Калликлъ. Я утверждаю, что нѣтъ различія между пріятнымъ и добрымъ, дабы не впасть въ противорѣчіе.

Сократъ. Такъ это не твое мнѣніе?

Калликлъ. Какъ бы то ни было, я стою за него.

Сократъ. Станемъ же продолжать изслѣдованіе какъ будто бы это было серьезно твое мнѣніе.

Калликлъ. Конечно, это мое серьезное мнѣніе.

Сократъ. Если таково твое *серьезное* мнѣніе, то объясни мнѣ вотъ что̀: мы говорили о разумныхъ людяхъ, а это значитъ о знающихъ, и ты присоединилъ къ разумѣнію, къ знанію еще и мужество, какъ требованіе для того, чтобы человѣкъ имѣлъ преимущество предъ другими людьми. Тѣмъ самымъ ты сказалъ, что мужество есть нѣчто отличное отъ разумѣнія,

знанія. Теперь скажи дальше: считаешь ли ты пріятное, удовольствіе и знаніе за одно и то же или за нѣчто различное, а также за различное ли считаешь ты мужество и пріятное, удовольствіе?

Калликлъ. Конечно, за различное.

Сократъ. Итакъ не забудемъ, что Калликлъ сказалъ: пріятное и доброе, благое—одно и то же; но знаніе и мужество различны между собою и отличны отъ добраго, благого.

Калликлъ. Но не забудемъ также, что Сократъ не соглашается съ Калликломъ. Не правда ли?

Сократъ. Да. Но и Калликлъ также не соглашается самъ съ собою, если хорошенько разобрать его мнѣніе.

Сократъ доказываетъ это такимъ образомъ: счастливый и несчастный находятся въ противоположномъ состояніи, такъ что если кто счастливъ, то онъ не несчастенъ—и наоборотъ, подобно тому, какъ человѣкъ не бываетъ и здоровъ, и боленъ въ одно и то же время; но всякая потребность, напримѣръ голодъ и жажда, есть нѣчто возбуждающее неудовольствіе, непріятное ощущеніе; удовлетвореніе же потребности, напримѣръ ѣда и питье, есть нѣчто возбуждающее удовольствіе, пріятное ощущеніе. Поэтому, если мы говоримъ, что чувствующій потребность удовлетворяетъ ее, напримѣръ жаждущій пьетъ, голодный ѣстъ, то мы говоримъ, что чувствующій неудовольствіе чувствуетъ вмѣстѣ съ тѣмъ удовольствіе, такъ что пріятное и непріятное ощущеніе, удовольствіе и неудовольствіе испытываются въ одно и то же время. Напротивъ, мы согласились, что невозможно быть и счастливымъ, и несчастнымъ въ одно и то же время. Слѣдовательно, въ пріятномъ ощущеніи, въ удовольствіи не можетъ состоять чувство счастья, блага, добра, и въ непріятномъ ощущеніи, въ неудовольствіи не можетъ состоять чувство несчастія, зла; такимъ образомъ пріятное становится уже чѣмъ-то отличнымъ отъ благого, добраго, а не тождественнымъ съ нимъ, какъ утверждаетъ Калликлъ. Далѣе, человѣкъ не можетъ ощущать въ одно и то же время и удовольствіе, и неудовольствіе (напримѣръ кто наѣстся вдоволь, тотъ перестаетъ ощущать голодъ); а прежде мы согласились, что, напротивъ, благое, доброе, и дурное, злое, не прекращаются въ одно и то же время. Итакъ благое, доброе не одно и то же, что пріятное, и дурное, злое не одно и то же, что непріятное.

Затѣмъ мы согласились, что разумные и мужественные люди хороши, а неразумные и трусы дурны. Но и тѣ, и другіе бываютъ въ то же время и веселы, и печальны; хорошіе же люди не бываютъ въ то же время и дурны. Но еслибы хорошее, благое, доброе было тò же, чтò пріятное, а дурное тò же, чтò непріятное,—какъ утверждаетъ Калликлъ,—то отсюда слѣдовало бы, что хорошее, благое, доброе есть въ то же время и дурное, злое. Но Калликлъ согласился, что хорошее, благое, доброе не можетъ быть въ то же время и дурнымъ, злымъ, какъ и дурное, злое не можетъ быть въ то же время и хорошимъ, благимъ, добрымъ. Итакъ хорошее, благое, доброе и пріятное не одно и то же, какъ и дурное, злое не одно и то же, что непріятное. Слѣдовательно удовольствіе и благо, добро, равно и неудовольствіе, непріятное и зло — различны, а не тождественны, какъ утверждалъ Калликлъ.

Тогда Калликлъ, чтобы избѣжать упрека въ самопротиворѣчіи, объявляетъ, что онъ только пошутилъ, отождествивши пріятное съ благимъ, добрымъ, и непріятное съ дурнымъ, злымъ. „Неужели ты думаешь“, говоритъ онъ Сократу, „что кто-либо не дѣлаетъ различія между хорошими, добрыми и дурными удовольствіями?“

Сократъ. Итакъ теперь ты уже утверждаешь, что есть удовольствія хорошія, и есть также дурныя?

Калликлъ. Да.

Изъ этого Сократъ дѣлаетъ такіе выводы, съ которыми долженъ согласиться Калликлъ, а именно: хорошія удовольствія полезны, дурныя—вредны, то-есть—хорошія производятъ что-либо доброе, а дурныя что-либо дурное. Неудовольствія, страданія бываютъ также—одни полезныя (напримѣръ, при леченіи), а другія вредныя. Полезныя, слѣдовательно хорошія, удовольствія и страданія должны быть предпочитаемы вреднымъ, слѣдовательно дурнымъ, удовольствіямъ и страданіямъ, и мы должны искать полезныхъ. „Но“, говоритъ Сократъ, „я и Полъ согласились уже, что все, чтò ни дѣлаетъ человѣкъ, онъ дѣлаетъ, желая себѣ добра, а не зла, что, слѣдовательно, добро есть цѣль всей нашей дѣятельности. Примыкаешь ли и ты, Калликлъ, къ нашему мнѣнію?“

Калликлъ. Да.

Сократъ.. Итакъ ради добраго мы должны стремиться къ пріятному, а не ради пріятнаго къ доброму. Но есть такъ-называемыя искусства, которыя имѣютъ въ виду только возбудить пріятныя ощущенія, чувствованія, удовольствія въ другихъ людяхъ, какъ напримѣръ поваренное искусство,—и есть искусства, имѣющія въ виду добро, напримѣръ врачебное искусство. Вотъ первыя-то и назвалъ я лестью; къ нимъ относится и реторика.

Калликлъ. Хотя есть такіе ораторы, какихъ ты описываешь, однакоже есть и такіе, которые имѣютъ въ виду благо, добро гражданъ.

Сократъ. Итакъ, если можетъ быть и то, и другое, то въ первомъ случаѣ ораторство, это—лесть, это—краснорѣчіе гнусное, а въ послѣднемъ это—нѣчто прекрасное, а именно стараніе о томъ, чтобы образъ мыслей гражданъ сталъ наилучшимъ, и мужественная защита въ рѣчахъ своихъ блага, добра, все равно, будетъ ли это для слушателей пріятно или непріятно. Но такого ораторскаго искусства ты вѣдь нигдѣ не видѣлъ; или ты можешь назвать кого-нибудь, какъ такого оратора?

Калликлъ. По крайней мѣрѣ изъ нынѣшнихъ ораторовъ я никого не могу назвать.

Сократъ. Такъ не можешь ли назвать изъ прежнихъ ораторовъ такого, которому аѳиняне могли бы приписать, что съ того времени, какъ онъ выступилъ публично, они стали лучше? Я не знаю такого оратора.

Калликлъ называетъ Ѳемистокла, Кимона, Мильтіада, Перикла.

Сократъ. Да, если дѣйствительно, какъ ты говорилъ прежде, преимущество состоитъ въ томъ, чтобы удовлетворять пожеланіямъ, какъ своимъ, такъ и чужимъ; но если это не такъ; если вѣрно то, въ чемъ мы послѣ должны были согласиться, что слѣдуетъ удовлетворять только хорошія, добрыя пожеланія, т.-е. тѣ пожеланія, удовлетвореніе которыхъ дѣлаетъ человѣка лучшимъ, а не тѣ, удовлетвореніе которыхъ дѣлаетъ его худшимъ, то изъ этихъ людей можешь ли ты назвать хоть одного такого?

Калликлъ. Не знаю, въ какомъ это отношеніи?

Сократъ. Тотчасъ узнаешь. Добрый человѣкъ, который обо

всемъ, о чемъ онъ ни говоритъ, говоритъ ко благу, къ добру другихъ, не будетъ говорить наудачу, а будетъ имѣть въ виду опредѣленную цѣль; а также во всемъ, о чемъ онъ ни говоритъ, онъ держится извѣстныхъ правилъ и порядка, наблюдая, чтобы все шло одно къ другому, было соразмѣрно; чтобы цѣлое было гармонически стройно, и потому прекрасно. Такъ, напримѣръ, правильность и соразмѣрность дѣлаютъ домъ хорошимъ, а противное тому дѣлаетъ его дурнымъ. То же самое слѣдуетъ сказать о нашемъ тѣлѣ, а также и о нашей душѣ, т.-е. что правильность и соразмѣрность дѣлаютъ ихъ хорошими. Правильность и соразмѣрность производятъ въ тѣлѣ тò, чтò называется здоровьемъ и силой; для нихъ существуютъ медицинскія правила. Въ душѣ же правильность и соразмѣрность производятъ тò, чтò называется правдою и благоразуміемъ. Для нихъ существуютъ правила, называемыя законами, въ силу которыхъ люди становятся законосообразно поступающими и благоправными. Истинный ораторъ, занимающійся ораторствомъ какъ истиннымъ искусствомъ (т.-е. соблюдающій въ рѣчахъ своихъ правильность, соразмѣрность, порядокъ) и благомыслящій (т.-е. имѣющій въ виду добро, благо гражданъ, какъ опредѣленную цѣль), устремитъ свое вниманіе на то, какъ возникаетъ правда въ душахъ его согражданъ, и какъ изъ нихъ исчезаетъ неправда; какъ возникаетъ благоразуміе, и исчезаетъ необузданность, и вообще какъ возникаетъ всякая другая добродѣтель, а порокъ исчезаетъ. Больному нельзя давать много пріятныхъ кушаній и напитковъ; ѣсть и пить все и много обыкновенно позволяютъ врачи только здоровому, а не больному; слѣдовательно больнымъ врачи не дозволяютъ наслаждаться тѣмъ, чего они желаютъ. То же самое слѣдуетъ сказать и о душѣ: пока она неразумна, необузданна, неправедна и неблагочестива, словомъ, дурна—должно обуздывать ея пожеланія и дозволять ей только то, отъ чего она станетъ лучшею, потому что это лучше и для самой души. Обузданіе же душевныхъ пожеланій совершается посредствомъ наказанія. Слѣдовательно, быть наказаннымъ лучше для души, чѣмъ быть необузданнымъ.

Уличенный такимъ образомъ въ самопротиворѣчіи, Калликлъ хотѣлъ на этомъ мѣстѣ прервать разговоръ свой съ Сократомъ.

Но Горгій упрашиваетъ отъ себя и отъ имени прочихъ слушателей довести начатое изслѣдованіе до конца. Однакоже, такъ какъ Калликлъ разъ уже отказался отъ разговора съ Сократомъ, то Сократъ принимаетъ на себя обязанность одинъ довести свое изслѣдованіе до конца, о чемъ проситъ его и самъ Калликлъ. Тѣмъ оканчивается четвертое дѣйствіе.

Пятое дѣйствіе. Для того, чтобы довести свое изслѣдованіе до конца, Сократъ вкратцѣ рекапитулируетъ положенія, къ которымъ привелъ его разговоръ съ Калликломъ:

Пріятное и доброе не одно и то же. Должно стремиться къ пріятному ради добраго, а не къ доброму ради пріятнаго. Пріятное есть то̀, достиженіе чего радуетъ насъ; а доброе то̀, обладаніе чѣмъ дѣлаетъ насъ добрыми. Добры мы и добро все прочее вслѣдствіе пріобрѣтенія какого-либо добраго качества. Эти добрыя качества всякаго существа—утвари, тѣла, души и всякаго животнаго не даются ему въ значительной степени сами собой, а пріобрѣтаются послѣдованіемъ извѣстнымъ правиламъ и порядку. Итакъ, доброе качество всякаго существа состоитъ въ томъ, что̀ опредѣлено правилами, и что̀ благопорядочно. Слѣдовательно порядокъ, соотвѣтствующій данному существу и присущій ему, дѣлаетъ всякое существо добрымъ, благимъ. И душа, въ которой господствуетъ соотвѣтствующій ей порядокъ, лучше, нежели безпорядочная душа. Но благопорядочная душа благоразумна, слѣдовательно благоразумная душа добра. Если благоразумная душа добра, то душа, находящаяся въ противоположномъ состояніи, неблагоразумна, дурна. Такова душа неразумная и необузданная. Благоразумный человѣкъ не будетъ дѣлать ничего непристойнаго въ отношеніи ни къ богамъ, ни къ людямъ, потому что иначе онъ не былъ бы благоразуменъ. Кто дѣлаетъ пристойное по отношенію къ людямъ, тотъ поступаетъ праведно, а кто дѣлаетъ пристойное по отношенію къ богамъ, тотъ благочестивъ. Но кто поступаетъ праведно и благочестиво, тотъ, конечно, праведенъ и благочестивъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ онъ и мужественъ, потому что благоразумному несвойственно устраняться отъ того, что̀ пристойно. Слѣдовательно благоразумный, какъ человѣкъ праведный, благочестивый и мужественный, есть вполнѣ добрый, добродѣтельный человѣкъ. Какъ таковой, онъ все, что̀ ни

дѣлаетъ, дѣлаетъ совершенно, прекрасно и благоправно; а какъ ведущій такую совершенную жизнь, онъ счастливъ; дурной же человѣкъ, напротивъ, несчастенъ; это тотъ человѣкъ, состояніе котораго противоположно состоянію благоразумнаго, а именно — это необузданный человѣкъ. Поэтому желающій быть счастливымъ долженъ стараться быть благоразумнымъ, избѣгать необузданности и сколько можно заботиться о томъ, чтобы не нуждаться въ наказаніи. Но если онъ въ немъ нуждается, то дабы онъ могъ стать счастливымъ, къ нему должна быть примѣнена правда, и онъ долженъ быть праведно наказанъ. Такова цѣль, которую долженъ имѣть человѣкъ въ виду для своей жизни. Онъ долженъ устремлять всю дѣятельность свою и своего государства къ тому, чтобы желающему быть счастливымъ были присущи праведность и благоразуміе, и чтобы ему не приключилось наибольшаго несчастія, состоящаго въ жизни необузданной, на подобіе разбойничьей, въ разнузданіи всѣхъ своихъ желаній и въ стараніи удовлетворить имъ всѣми возможными средствами. Кто *такъ* поступаетъ, тотъ не можетъ быть пріятенъ ни другому человѣку, ни божеству, такъ какъ общеніе съ нимъ вовсе невозможно; а съ кѣмъ невозможно общеніе, съ тѣмъ невозможна и дружба, пріязнь. Но мудрецы утверждаютъ, что небо и землю, боговъ и людей связываютъ взаимное общеніе и пріязнь, порядокъ и правда; поэтому все видимое цѣлое, этотъ міръ называютъ они космосомъ (благопорядочнымъ, стройнымъ міромъ), а не хаосомъ (неурядицей).

„Ты же, Калликлъ (продолжаетъ Сократъ), не обратилъ на это своего вниманія; ты упустилъ изъ виду, что равенство имѣетъ большую силу у боговъ и людей; ты думаешь, напротивъ, что должно стараться присвоить себѣ какъ можно больше сравнительно съ другими“.

„Итакъ надобно или подтвердить, или опровергнуть то положеніе, что счастливые счастливы тѣмъ, что они добры, праведны; а несчастные несчастны тѣмъ, что они дурны, неправедны и необузданны“.

„Все до сихъ поръ сказанное мною слѣдуетъ изъ того, что̀ я сказалъ прежде, причемъ ты, Калликлъ, спросилъ меня, серьезно ли я думаю, утверждая, что должно обвинять самого себя и своихъ близкихъ за совершеніе какой-либо неправды, и

что для такой цѣли должно употреблять реторику какъ средство. Поэтому вѣрно то положеніе (допущенное, по твоимъ словамъ, Поломъ только изъ стыда), что совершать неправду и гнуснѣе, и хуже, чѣмъ терпѣть ее; а также вѣрно и то положеніе, что кто хочетъ быть хорошимъ ораторомъ, тотъ долженъ быть праведнымъ и знающимъ то, въ чемъ состоитъ правда; а между тѣмъ Полъ сказалъ, что Горгій допустилъ это положеніе только изъ стыда".

Послѣ этого Сократъ обращается къ изслѣдованію, справедливъ ли упрекъ, сдѣланный ему Калликломъ, что онъ не въ состояніи защищать ни себя, ни своихъ близкихъ, что поэтому онъ преданъ на произволъ всякаго, кто захочетъ причинить ему неправду, и что это самое постыдное состояніе для человѣка, какъ гражданина. Возражая на это, Сократъ напоминаетъ то положеніе, къ которому онъ пришелъ цѣпью умозаключеній, держащейся, какъ онъ выражается, желѣзомъ и алмазомъ, такъ что никакая сила человѣческая не можетъ разорвать ее,—положеніе, съ которымъ вынужденъ былъ согласиться и самъ Калликлъ, что есть два зла: совершать неправду и терпѣть ее; что первое зло больше, нежели второе, и что первое зло есть даже наибольшее изо всѣхъ золъ не только для другихъ, но и для себя самого. „Отъ того и другого зла (продолжаетъ Сократъ) человѣкъ долженъ стараться защищать себя и своихъ близкихъ. Но одного старанія мало; необходимо имѣть возможность на самомъ дѣлѣ защититься отъ нихъ. Возможность защититься отъ того, чтобы какъ можно менѣе терпѣть неправды, состоитъ повидимому въ томъ, чтобы или самому быть правителемъ государства, или же быть съ нимъ дружнымъ. Но дабы быть дружнымъ съ кѣмъ бы то ни было, надобно возможно больше походить на него. Поэтому если въ государствѣ господствуетъ грубый человѣкъ, безнаказанно совершающій всякія неправды, то, чтобы не терпѣть неправды и имѣть власть, могущество въ такомъ государствѣ, необходимо стараться быть возможно болѣе похожимъ на него, слѣдовательно также совершать неправды. Но, какъ было доказано, это есть величайшее зло не только для другихъ, но и для самого себя".

При этомъ выводѣ Сократа Калликлъ не выдержалъ и сталъ

возражать ему слѣдующимъ образомъ: „Развѣ ты не знаешь, что если кто не будетъ стараться подражать такому правителю, то этотъ правитель лишитъ его имущества, даже жизни?“

Сократъ. Очень хорошо знаю. Но я знаю также, что такой правитель лишитъ его жизни, какъ дурной человѣкъ лишаетъ жизни хорошаго.

Калликлъ. Вотъ это-то и возмутительно.

Сократъ. Не для разумнаго человѣка. Или же ты думаешь, что человѣкъ долженъ стараться о томъ, чтобы жить возможно дольше и для этого все свое вниманіе обратить на занятіе тѣми искусствами, которыя спасаютъ насъ отъ опасностей, какъ напримѣръ искусство плавать, и особенно на реторику, которою ты совѣтовалъ мнѣ заниматься, дабы защитить себя и своихъ близкихъ предъ судомъ?

Калликлъ. Да, и я далъ тебѣ *хорошій* совѣтъ.

Сократъ. Для дурного человѣка жизнь не лучше смерти, потому что его жизнь дурна, несчастна. Подумай, не состоитъ ли добро въ чемъ-то иномъ, чѣмъ въ возможности защитить жизнь свою и своихъ близкихъ? Не долженъ ли человѣкъ, достойный имени мужа, отказаться отъ такой цѣли—прожить возможно дольше, и не привязываться къ жизни, а предоставить это волѣ боговъ, потому что никто не можетъ избѣгнуть рокового часа смерти; затѣмъ не должны ли мы разсудить, какимъ бы образомъ наилучше прожить опредѣленный нашъ срокъ жизни, и должны ли мы принимать образъ мыслей всякаго правительства, подъ которымъ мы живемъ, и поэтому слѣдуетъ ли тебѣ, Калликлъ, стараться возможно болѣе походить на аѳинянъ, дабы сдѣлаться имъ любезнымъ и пріобрѣсть значительное вліяніе въ государствѣ? Можетъ ли это принесть тебѣ пользу, или же, напротивъ, желаніе имѣть вліяніе въ государствѣ влечетъ за собою утрату того, что̀ всего дороже? Или же ты думаешь, что кто-либо можетъ научить тебя искусству, которое доставило бы тебѣ значительное вліяніе въ этомъ государствѣ, хотя бы ты и не былъ подобенъ его повелителямъ; но ты ошибаешься, потому что ты долженъ уподобиться властителю государства не подражаніемъ ему только въ томъ или другомъ отношеніи, а всѣмъ своимъ существомъ, если ты хочешь съ успѣхомъ искать пріязни, дружбы аѳинскаго демоса, народа.

Итакъ кто дѣлаетъ тебя наиболѣе подобнымъ себѣ, тотъ сдѣлаетъ тебя свѣдущимъ въ государственныхъ дѣлахъ и ораторомъ, такъ какъ ты желаешь быть таковымъ, потому что всякому пріятны рѣчи, соотвѣтствующія его собственному образу мыслей, и, напротивъ, никто не любитъ слышать противорѣчащихъ ему рѣчей.

Калликлъ. Не знаю, какъ это выходитъ, что ты, мнѣ кажется, правъ. Но все же ты не можешь *совершенно* переубѣдить меня.

Сократъ. Если мы хорошенько обсудимъ этотъ предметъ, то, можетъ быть, ты убѣдишься. Вспомни, мы согласились, что есть два способа обращенія съ тѣломъ и душою, одинъ изъ которыхъ имѣетъ въ виду доставить имъ пріятность, удовольствіе, а другой — благо, добро, не ища сдѣлаться пріятнымъ, но даже вступая въ борьбу съ ними (какъ, напримѣръ, врачъ по отношенію къ тѣлу). Первый способъ дуренъ и есть не что иное, какъ лесть, а второй—хорошъ, потому что онъ имѣетъ въ виду сдѣлать тѣло и душу возможно лучшими. Не должны ли мы стараться обращаться и съ государствомъ, и съ его гражданами такъ, чтобы самихъ гражданъ сдѣлать возможно хорошими, добрыми? Никакое другое благодѣяніе не послужитъ имъ на пользу, если образъ мыслей тѣхъ людей, которые пріобрѣтутъ власть, могущество въ государствѣ не будетъ хорошъ, добръ. Но если мы хотимъ заняться какими-либо общественными дѣлами, какъ ты, напримѣръ, теперь начинаешь заниматься дѣлами государственными и требуешь отъ меня, чтобы и я ими занимался, то не должны ли мы напередъ испытать себя, подобно тому, какъ долженъ испытать себя, напримѣръ, архитекторъ, желающій заняться постройкой государственныхъ зданій, спросивъ себя: „Построилъ ли я какое-либо хорошее частное зданіе; умѣю ли я его построить, выучился ли я строительному искусству и у кого именно?“ Ну, Калликлъ, спрашиваю тебя, сдѣлалъ ли ты кого-либо изъ согражданъ твоихъ лучшимъ? Нѣтъ ли кого, кто былъ прежде дуренъ, неправеденъ, необузданъ, неразуменъ, а ты сдѣлалъ его хорошимъ, праведнымъ, благоразумнымъ, разумнымъ? Какъ будетъ управляемо наше государство, если ты, начиная заниматься его дѣлами, обратилъ свое стараніе на что-нибудь иное, а не на тò, чтобы мы, граж-

дане, сдѣлались возможно лучшими? Вѣдь мы не разъ согласились, что къ этой именно цѣли долженъ стремиться политикъ (занимающійся дѣлами государственными). Если такъ, то скажи мнѣ, будешь ли ты и теперь еще утверждать, что называемые тобою правители—Периклъ, Мильтіадъ, Кимонъ, Ѳемистоклъ—были хорошими правителями? Вѣдь никто изъ нихъ не сдѣлалъ аѳинянъ лучшими; напротивъ, они сдѣлали ихъ худшими. Это доказывается тѣмъ, что еслибы они сдѣлали аѳинянъ лучшими, то аѳиняне не были бы несправедливы къ нимъ; а то, напримѣръ, Перикла они обвиняли однажды даже въ казнокрадствѣ и чуть было не осудили его на смертную казнь. Свое ораторство они употребляли, какъ и теперь употребляютъ политики, на то, чтобы говорить народу пріятное, льстить ему; а не на то, чтобы сдѣлать его лучшимъ. Какъ несправедливо жалуются политики на то, что ихъ сограждане, которымъ они оказали много добра, были противъ нихъ несправедливы, такъ и софисты несправедливо жалуются, что ученики ихъ, которыхъ они учили добродѣтели, обманываютъ ихъ въ платѣ и вообще оказываются къ нимъ неблагодарны. Тѣ и другіе обвиняютъ въ сущности самихъ себя, потому что они не сдѣлали лучшими тѣхъ, на кого жалуются. Вообще софисты и ораторы—это одно и то же или нѣчто сродное и подобное; а между тѣмъ ты, Калликлъ, считаешь реторику чѣмъ-то прекраснымъ, а софистику презираешь. Теперь скажи мнѣ: какъ ты требуешь, чтобы я поступалъ въ отношеніи къ государству? Долженъ ли я давать такіе совѣты аѳинянамъ, чтобы они сдѣлались возможно хорошими, или же я долженъ служить имъ такъ, чтобы только пріобрѣсть ихъ благорасположеніе, т.-е. льстить имъ?

Калликлъ. Служить имъ; потому что если ты не будешь дѣлать этого, то...

Сократъ. Не повторяй сказаннаго уже тобой, что тогда всякій, кому вздумается, можетъ лишить меня жизни; ибо въ такомъ случаѣ и я повторю, что это значитъ, что тогда дурной лишитъ жизни хорошаго.

Калликлъ. Какъ велика твоя увѣренность! Ты думаешь, что съ тобой не случится того, чтобы дурной человѣкъ, негодяй, притянулъ тебя къ суду.

Сократъ. Какъ былъ бы я глупъ, еслибы не думалъ, что

въ нашемъ государствѣ всякому можетъ приключиться всякаго рода неправда. Напротивъ, я увѣренъ, что когда-нибудь дурной человѣкъ притянетъ меня къ суду, и я нисколько не удивлюсь, если меня осудятъ на смерть. Знаешь ли, почему я этого ожидаю? Я думаю, что я съ немногими аѳинянами (чтобы не сказать — *я одинъ*) занимаюсь истиннымъ государственнымъ искусствомъ, истинною политикою, и что одинъ я изъ всѣхъ нынѣ живущихъ ищу истиннаго добра, блага для моего государства. Такъ какъ во всѣхъ своихъ рѣчахъ я имѣю въ виду не благорасположеніе къ себѣ моихъ согражданъ, а ихъ добро, благо, и слѣдовательно не хочу льстить имъ, какъ ты это совѣтуешь мнѣ, то я ничего не съумѣю сказать предъ судомъ и буду осужденъ, какъ можетъ быть осужденъ дѣтьми врачъ, когда его обвинителемъ будетъ поваръ. Какъ будетъ защищаться предъ такими судьями врачъ, когда поваръ станетъ обвинять его такимъ образомъ: „Этотъ человѣкъ, милыя дѣти, надѣлалъ вамъ много зла, особенно же младшимъ изъ васъ: онъ васъ рѣзалъ, жегъ, давалъ вамъ горькія лекарства, морилъ васъ голодомъ и жаждою, между тѣмъ какъ я, напротивъ, предлагаю вамъ разныя сладости“? Что въ такомъ положеніи остается сказать врачу? Сказать ли ему такую правду: „Все это, милыя дѣти, я дѣлаю на пользу вашего здоровья“? Но тогда какой шумъ поднимутъ дѣти! Вотъ нѣчто подобное случится, конечно, и со мною.

Калликлъ. Хорошо ли — скажи мнѣ — положеніе въ государствѣ человѣка, который не можетъ помочь себѣ въ такихъ обстоятельствахъ?

Сократъ. Хорошо, если только онъ сознаетъ, что ничего неправеднаго не сказалъ и не сдѣлалъ ни противъ людей, ни противъ боговъ, потому что въ этомъ состоитъ наилучшая самопомощь. Итакъ, еслибы кто уличилъ меня въ томъ, что я не могу оказать себѣ и другимъ *такой* помощи, то я постыдился бы этого, и мнѣ было бы больно умирать. Но если я найду смерть вслѣдствіе отсутствія во мнѣ льстиваго краснорѣчія, вашей реторики, то ты увидишь, какъ спокойно перенесу я смерть. Кто истинно разуменъ и мужественъ, тотъ не боится смерти, а боится совершить неправду: изъ всѣхъ золъ самое крайнее то, что душа вступаетъ въ Гадесъ, обремененная мно-

гими неправдами. Если хочешь, я покажу тебѣ на одномъ разсказѣ, что это вѣрно.

Калликлъ. Такъ какъ все прочее ты уже довелъ до конца, то прибавь еще и этотъ разсказъ.

Таковъ переходъ къ эпилогу отъ пятаго и послѣдняго дѣйствія.

Итакъ въ этомъ третьемъ и послѣднемъ отдѣлѣ Калликлъ, какъ представитель тогдашняго общественнаго мнѣнія, указываетъ на природное естественное право, какъ на правомѣрное основаніе стремленія гражданина къ возможно большему могуществу въ государствѣ, утверждая, что это природное, естественное право, въ противоположность положительнымъ законамъ, дозволяетъ гражданину удовлетворять всѣмъ своимъ пожеланіямъ и снискивать всевозможныя средства для достиженія этой цѣли.

Противъ такого положенія Платонъ устами Сократа замѣчаетъ: 1) если даже мы такимъ образомъ поставимъ въ зависимость право отъ могущества, то все-же народъ, издавшій положительные законы, всегда будетъ могущественнѣе каждаго единичнаго гражданина; что слѣдовательно даже съ точки зрѣнія самого Калликла и его единомышленниковъ произволъ единичнаго гражданина долженъ подчиниться положительнымъ законамъ, какъ волѣ всѣхъ гражданъ, волѣ народа; 2) понятіе объ истинномъ могуществѣ человѣка заключаетъ въ себѣ также и понятіе о господствѣ человѣка надъ самимъ собой; слѣдовательно утверждать, что могущественный человѣкъ правомѣрно можетъ удовлетворять всѣмъ своимъ пожеланіямъ, значитъ впадать въ самопротиворѣчіе; 3) главный же доводъ свой противъ Калликлова положенія выводитъ Платонъ устами Сократа изъ признанія, что есть нравственный міровой порядокъ, съ которымъ несовмѣстимо защищаемое Калликломъ эгоистическое право человѣка необузданно удовлетворять всѣмъ своимъ пожеланіямъ и для достиженія этой цѣли стремиться въ государствѣ къ возможно-большему могуществу. На міръ физическій, на природу уже Пиѳагоръ смотрѣлъ какъ на космосъ (гармоническій, стройный, упорядоченный міръ), а не какъ на нѣчто безпорядочное, нестройное и необузданное. Такъ смотрѣлъ Сократъ и на міръ нравственный, а затѣмъ такъ же

посмотрѣлъ здѣсь и Платонъ, выражая этотъ взглядъ устами Сократа. Поэтому *праведный политикъ*, человѣкъ, занимающійся государственными дѣлами, не будетъ льстить народу, угождать его прихотямъ, потворствовать его дурнымъ пожеланіямъ и поступкамъ, а будетъ стараться сдѣлать его нравственно порядочнымъ, добродѣтельнымъ. Онъ будетъ имѣть въ виду не расширеніе предѣловъ своего государства, не наружный блескъ его, а нравственный порядокъ въ немъ, какъ истинное для него благо. Онъ не будетъ стараться о томъ, чтобы ему самому сколь возможно болѣе уподобиться господствующей въ государствѣ власти, какова бы она ни была, чтобы получить болѣе вліянія на государственныя дѣла; напротивъ, онъ не пропуститъ ничего дурного въ ней безъ обличенія и порицанія. *Праведный гражданинъ* легко обойдется безъ могущества въ государствѣ, потому что онъ отвращается отъ всякой неправедной дѣятельности, какъ отъ величайшаго зла, терпѣливо переноситъ наказаніе и не употребляетъ всевозможныхъ средствъ, лишь бы не терпѣть ему неправды отъ другихъ. Онъ понимаетъ, что благо есть нѣчто совсѣмъ иное, нежели самосохраненіе, сохраненіе своей жизни, и потому не привяжется къ жизни, а, предоставивъ ее на волю божью, будетъ стараться только о томъ, какъ бы наилучше провести время, которое ему остается прожить.

Эпилогъ. Онъ состоитъ въ слѣдующемъ монологѣ, который произносится Сократомъ.

„Искони—какъ разсказываютъ—дѣйствуетъ для людей такой законъ, что кто провелъ жизнь свою праведно и благочестиво, тотъ, по смерти своей, переселяется на острова блаженныхъ, гдѣ пребываетъ въ полномъ блаженствѣ, чуждомъ всякихъ золъ; неправедные же и нечестивые заточаются въ мѣсто искупленія и наказанія, называемое Тартаромъ. Во время владычества надъ міромъ бога Крона (Сатурна) и въ началѣ владычества его наслѣдника, бога Зевса (Юпитера), приговоръ, которымъ распредѣлялись такимъ образомъ люди, былъ произносимъ въ тотъ самый день, когда людямъ предопредѣлено было умереть; слѣдовательно приговоры произносились надъ живыми еще людьми и живыми же судьями изъ числа людей,—поэтому приговоры эти были пристрастны. Братъ Зевса, богъ Плутонъ, которому

было дано владычество надъ всѣмъ Гадесомъ, и его помощники доложили Зевсу, что въ оба мѣста попадаютъ люди не по заслугамъ своимъ. Зевсъ отнялъ у людей предвидѣніе смерти и постановилъ, чтобы люди были судимы уже послѣ смерти своей, когда душа отдѣлится отъ тѣла, оставляя все сопряженное съ нимъ на землѣ и являясь такимъ образомъ на судъ обнаженною отъ всего, что̀ прежде могло приводить судей въ замѣшательство — отъ красоты тѣлесной, отъ знатнаго рожденія и званія, отъ богатства, и когда судимые не могли уже найти свидѣтелей, показывающихъ въ ихъ пользу. Кромѣ того Зевсъ опредѣлилъ также, чтобы судьями надъ душами умершихъ людей были души также отдѣленныя отъ тѣла и отъ всего сопряженнаго съ нимъ, дабы только душа судьи созерцала также только душу судимаго, ничего другого не видя и не тая, и потому ничѣмъ постороннимъ не руководясь въ своемъ приговорѣ. Наконецъ Зевсъ предназначилъ своихъ собственныхъ трехъ сыновей, Миноса, Радаманта и Эака, къ тому, чтобы они, по смерти своей, были судьями въ Гадесѣ: Радамантъ, самъ родомъ изъ Азіи, долженъ судить азіатцевъ; Эакъ, родомъ изъ Европы,—европейцевъ; а Миносъ долженъ произносить окончательныя рѣшенія, въ случаѣ какихъ-либо сомнѣній со стороны Радаманта и Эака“.

„Вотъ что̀ я слышалъ (говоритъ Сократъ), и я вѣрю въ истинность этого разсказа (т.-е. въ мысль, которая облечена здѣсь въ миѳическую форму). Изъ этого разсказа я вывожу слѣдующія заключенія: смерть есть не что̀ иное, какъ разлученіе души и тѣла. По смерти человѣка, его тѣло и душа являются такими же, какими они были и при его жизни. Если, напримѣръ, человѣкъ былъ при жизни толстъ, то и трупъ его также будетъ толстъ; если члены его были вывихнуты или сломаны, или если на тѣлѣ его были рубцы, то все это остается и послѣ смерти. Точно такъ и душа удерживаетъ свои качества и впечатлѣнія, получаемыя ею отъ того, что̀ дѣлалъ человѣкъ при жизни, какъ проводилъ онъ ее. И вотъ судья осматриваетъ душу каждаго, не зная, чья она. Часто судья не видитъ ничего здороваго въ душѣ могущественнаго человѣка; видитъ, какъ она покрыта рубцами, изрыта клятвопреступленіями, неправдами; какъ она искривлена ложью и высокомѣ-

ріемъ; какъ она гнусна, будучи изуродована необузданностью и изнѣженностью. Видя ее такою, судья отправляетъ ее прямо въ Тартаръ, гдѣ она обречена терпѣть приличествующія ей страданія. Но каждая душа, терпя по правдѣ заслуженное наказаніе, терпитъ его или съ тѣмъ, чтобы оно пошло на пользу ей самой, чтобы она исправилась; или же для того, чтобы служить примѣромъ другимъ, дабы они, видя ея наказаніе, изъ страха сами исправились, освобождаясь отъ неправдъ. Наказаніе приноситъ пользу самимъ людямъ, подвергающимся ему, лишь тогда, когда они излечимы; поэтому эти наказанія временны, продолжаясь только до исправленія. Напротивъ, наказанія вѣчны для тѣхъ, кто совершили такія неправды, что сами сдѣлались неизлечимыми, неисправимыми; они служатъ предостерегательнымъ примѣромъ для другихъ. Къ такимъ-то осужденнымъ на вѣчныя наказанія будетъ причисленъ Архелай и другіе подобные ему тиранны. Вообще къ вѣчнымъ наказаніямъ причисляются большею частью люди могущественные, потому что ихъ могущество можетъ дать имъ болѣе соблазна и повода къ совершенію тягчайшихъ, ничѣмъ неискупимыхъ неправдъ. Впрочемъ ничто не мѣшаетъ тому, чтобы и между могущественными людьми нашлись люди праведные, и они-то въ особенности заслуживаютъ удивленіе, потому что трудно и достойно великой похвалы человѣку, имѣющему полную возможность, свободу совершать неправды, остаться праведнымъ. Но такихъ людей мало: одинъ изъ нихъ, заслужившій великую славу не только отъ аѳинянъ, но и отъ прочихъ эллиновъ — это Аристидъ. Увидѣвъ праведную душу, подобную душѣ Аристида, судья посылаетъ ее на блаженные острова. Таковы души вообще простыхъ гражданъ и въ особенности душа философа, который, заботясь только о душѣ своей, не занимался ничѣмъ ненужнымъ. Всѣмъ людямъ и въ особенности *тебѣ*, отвѣчая на твой совѣтъ, Калликлъ, совѣтую я такую жизнь; а иначе предрекаю тебѣ, что ты не будешь въ состояніи помочь самому себѣ, когда явишься на тотъ судъ, о которомъ я теперь разсказалъ. Я вѣрю такимъ разсказамъ и думаю о томъ, какъ бы мнѣ представить душу свою здравою судьѣ въ Гадесѣ. Итакъ, отказываясь отъ почестей со стороны большинства людей, я хочу, изслѣдуя истину, попробовать жить

здѣсь сколь возможно лучше. Но, быть можетъ, разсказъ этотъ покажется тебѣ похожимъ на бабью сказку, и ты посмотришь на него съ презрѣніемъ; можетъ быть, такъ и слѣдовало бы посмотрѣть на него, еслибы мы, при нашемъ изслѣдованіи, могли найти что-нибудь лучшее и болѣе соотвѣтствующее истинѣ. Но ты видишь, что вы трое, мудрѣйшіе изъ эллиновъ, не могли доказать, что слѣдуетъ вести иную жизнь, а не ту, которая, очевидно, принесетъ пользу и *тамъ* (въ загробной жизни), и что изъ многихъ положеній, нашедшихъ себѣ возраженіе, только слѣдующія положенія остались твердыми (неопровергнутыми): должно болѣе бояться совершать неправду, нежели терпѣть ее; больше всего человѣкъ долженъ стараться не о томъ, чтобы *казаться* добрымъ, а о томъ, чтобы *быть* добрымъ семьяниномъ и политикомъ; если кто въ какомъ-либо отношеніи окажется дурнымъ, то онъ долженъ быть наказанъ; послѣ праведности лучшее благо это—быть праведно наказаннымъ и, терпя наказаніе, искупить вину свою. Всякой же лести, въ отношеніи себя и другихъ, должно избѣгать, и вотъ эту правду должна имѣть въ виду реторика и всякая вообще дѣятельность человѣческая".

„Итакъ послушай меня, Калликлъ, и преслѣдуй со мною ту цѣль, достиженіе которой, какъ показало наше изслѣдованіе, сдѣластъ тебя счастливымъ и въ этой жизни, и въ жизни посмертной. При этомъ не обращай вниманія, если кто будетъ презирать тебя, какъ глупца, и будетъ обходиться съ тобой оскорбительно, потому что если ты дѣйствительно будешь добръ и праведенъ, то тебѣ не можетъ приключиться ничего дурного; а потомъ, поупражнявшись такимъ образомъ въ добродѣтели, мы можемъ испытать себя и въ государственныхъ дѣлахъ. Постыдно пребывать въ томъ состояніи, въ какомъ мы находимся нынѣ, юношески-дерзко чванные, какъ будто мы что-нибудь значимъ, тогда какъ наше мнѣніе объ однихъ и тѣхъ же предметахъ, и притомъ наиважнѣйшихъ, безпрестанно измѣнялось, чѣмъ доказывается, какъ мало еще подвинулись мы въ образованіи. Поэтому примемъ въ руководители добытый нами результатъ, что наилучшій образъ жизни состоитъ въ томъ, чтобы жить и умереть праведно, вообще добродѣтельно. Будемъ преслѣдовать эту цѣль, а не ту, преслѣдовать кото-

рую совѣтовалъ съ такою увѣренностью ты, мой любезный Калликлъ".

Въ этомъ эпилогѣ Платонъ—устами Сократа—представляетъ въ миѳико-поэтическомъ разсказѣ нагляднымъ образомъ, какъ божественною правдою, въ смыслѣ правосудія, воздающаго въ загробной жизни каждому человѣку по дѣламъ его, оправдывается взглядъ на правду, праведность, какъ на истинную, конечную цѣль всей дѣятельности и жизни гражданина въ государствѣ и на истинное счастье, какъ на непреходящій продуктъ праведной жизни, состоящій въ здоровьи, въ силѣ, добротѣ и красотѣ безсмертной души человѣческой, которую за ея праведность въ этой жизни ожидаетъ вѣчное блаженство въ жизни будущей. Съ мыслью о вѣчномъ порядкѣ физическаго міра, природы здѣсь прямо соединяется мысль о вѣчномъ нравственномъ міровомъ порядкѣ, который проявляется въ особенности какъ уравнивающая правда, какъ правосудіе, воздающее каждому по дѣламъ его, не ограничиваясь въ своемъ дѣйствіи только временною, земною жизнью человѣка, но продолжая дѣйствовать вѣчно. Итакъ уже здѣсь правда выставляется какъ вѣчно сущая идея, выражать которую должны государство и всѣ его граждане во всей своей дѣятельности и жизни, и тѣмъ достигать истиннаго, непреходящаго верховнаго блага, добра, счастья, блаженства.

ИЗЪ ТРЕТЬЕЙ ГРУППЫ.

Политикъ.

Разговоръ этотъ состоитъ изъ краткаго пролога, изъ пяти дѣйствій и изъ эпилога, заключающагося лишь въ нѣсколькихъ словахъ Сократа.

Прологъ. Ѳеодоръ, одинъ изъ извѣстнѣйшихъ въ Греціи математиковъ, родомъ изъ города Кирене, гдѣ зародилась киренская философская школа (объ ученіи Ѳеодора мы говорили при разсматриваніи этой школы), прибывъ въ Аѳины, познакомился съ Сократомъ и затѣмъ познакомилъ Сократа съ многообѣщающимъ, ревностно занимающимся философіею, юно-

шею — Ѳэететомъ. Сократъ, встрѣтивъ Ѳеодора и Ѳэетета въ портикѣ при одной изъ аѳинскихъ гимназій, вступилъ съ ними въ философскую бесѣду о маэвтикѣ, т.-е. о развитіи мышленія, знанія; бесѣду эту Платонъ передаетъ въ своемъ разговорѣ „Ѳэететъ“, принадлежащемъ къ этой же, третьей группѣ, но оставленномъ мною безъ спеціальнаго разбора его содержанія.

На другой день Сократъ встрѣчается тамъ же съ тѣми же лицами (Ѳеодоромъ и Ѳэететомъ) и со сверстниками Ѳэетета. Ѳеодоръ знакомитъ Сократа съ прибывшимъ изъ Элеи философомъ-діалектикомъ, принадлежащимъ къ элейской философской школѣ (имя его здѣсь не обозначено). Сократъ заявляетъ Ѳеодору, что онъ желалъ бы услышать отъ этого элейскаго философа, различаютъ ли въ Элеѣ софиста, политика и философа, или же считаютъ, что это одно и то же.

Элеатъ отвѣчаетъ, что въ Элеѣ, т.-е. философы-элеаты, различаютъ ихъ. Ѳеодоръ проситъ его показать это различіе. Элеатъ соглашается. Сократъ спрашиваетъ его: какъ ему угодно разъяснить это, въ монологѣ или въ бесѣдѣ? Элеатъ отвѣчаетъ, что легче въ бесѣдѣ. Тогда Сократъ предлагаетъ ему выбрать кого-нибудь изъ присутствующихъ, чтобы вступить съ нимъ въ бесѣду. Элеатъ выбираетъ Ѳэетета, такъ какъ онъ бесѣдовалъ съ нимъ уже прежде; а Ѳэететъ говоритъ, что когда онъ устанетъ, то возьметъ себѣ въ помощь своего сверстника, молодого Сократа (юноша этотъ вовсе не былъ родственникомъ философа Сократа, а только носилъ одно имя съ нимъ).

Элеатъ предлагаетъ Ѳэетету начать съ изслѣдованія того, что̀ такое софистъ. Ихъ бесѣду объ этомъ предметѣ и передаетъ Платонъ въ своемъ разговорѣ „Софистъ“.

Сократъ благодаритъ Ѳеодора за то, что онъ такимъ образомъ познакомилъ его съ Ѳэететомъ и съ элеатомъ; съ выраженія этой благодарности и начинается разговоръ „Политикъ“.

Ѳеодоръ отвѣчаетъ, что Сократъ будетъ ему втройнѣ благодаренъ, когда элеатъ, опредѣливъ, что̀ такое софистъ, опредѣлитъ также и что̀ такое политикъ, и что̀ такое философъ.

Сократъ проситъ, чтобы элеатъ продолжалъ свое изслѣдованіе, именно изслѣдовалъ бы теперь, что̀ такое политикъ. Элеатъ изъявляетъ свою готовность на это, но прибавляетъ,

что лучше дать отдыхъ Θэетету, и что теперь, по высказанному прежде предложенію самого Θэетета, онъ, элеатъ, будетъ вести бесѣду съ молодымъ Сократомъ. Старый Сократъ отвѣчаетъ, что и для него это удобно, потому что онъ уже довольно узналъ Θэетета изъ вчерашней своей бесѣды съ нимъ (составляющей, какъ я уже сказалъ, содержаніе Платонова разговора „Θэететъ“) и изъ сегодняшней бесѣды Θэетета съ элеатомъ (о значеніи софиста), а своего одноименника, молодого Сократа, онъ еще не знаетъ. Молодой Сократъ соглашается, равно какъ соглашается и элеатъ, прибавляя, что послѣ изслѣдованія понятія о софистѣ, теперь слѣдуетъ изслѣдовать понятіе о политикѣ.

Этимъ оканчивается прологъ, и начинается самое изслѣдованіе понятія о политикѣ, въ формѣ бесѣды между элеатомъ и молодымъ Сократомъ, причемъ старый Сократъ играетъ роль безмолвнаго слушателя. Платонъ нарочно передаетъ главную роль этого разговора элеату; но діалектика этого элеата представлена Платономъ не таковою, какою она была дѣйствительно у элеатовъ, а такою, какою она была выработана самимъ Платономъ, такъ что въ лицѣ элеата здѣсь выступаетъ уже самъ Платонъ; поэтому Сократъ, діалектика котораго еще не была развита, и могъ быть представленъ здѣсь въ роли простого только слушателя. Діалектически-то и представилъ Платонъ въ разговорѣ „Политикъ“ сущность политика; но сущность философіи, которую онъ хотѣлъ также представить въ особенномъ разговорѣ, онъ не представилъ; по крайней мѣрѣ послѣ Платона не сохранилось такого разговора, который дополнялъ бы и заключалъ и „Софиста“, и „Политика“, составляя съ ними вмѣстѣ трилогію.

Первое дѣйствіе. Это дѣйствіе начинается съ вопроса, съ которымъ обращается элеатъ къ молодому Сократу: есть ли политикъ человѣкъ свѣдущій, знающій, искусный, владѣющій искусствомъ, наукою?

Получивъ утвердительный отвѣтъ, элеатъ путемъ вопросовъ, на которые молодой Сократъ отвѣчаетъ большею частью также утвердительно, старается придти къ идеѣ политика, т.-е. къ всеобщему понятію о политикѣ.

Политикъ — было уже сказано — есть человѣкъ знающій,

свѣдущій, искусный, обладающій искусствомъ, наукой. Спрашивается: что же именно онъ знаетъ; въ чемъ именно онъ свѣдущъ, искусенъ; какимъ именно искусствомъ, наукою обладаетъ онъ? Вѣдь есть различныя искусства, науки; ихъ можно подраздѣлить на два рода: одни искусства, науки гностическія, познающія; это — тѣ, которыя имѣютъ въ виду познаніе: такова, напримѣръ, ариѳметика; а другія практическія, дѣятельныя, это—тѣ, которыя имѣютъ въ виду умѣнье сдѣлать что-либо, какую-либо тѣлесную вещь, которой еще не было: таково строительное искусство,—умѣнье сдѣлать, построить домъ.

Политика есть наука, принадлежащая къ числу гностическихъ, познающихъ наукъ; ибо она имѣетъ въ виду знаніе править государствомъ, а не произвести какую-либо тѣлесную вещь.

Далѣе гностическія, познающія искусства, науки суть также двоякаго рода: однѣ критическія, т.-е. различающія, какъ различаетъ ариѳметикъ числа, просто въ качествѣ ихъ зрителя, созерцателя, наблюдателя, слѣдовательно это науки созерцательныя, теоретическія; другія же—повелѣвающія, какъ напримѣръ архитектура. Архитекторъ хотя самъ и не строитъ дома, однакоже не остается простымъ зрителемъ того, какъ строятъ домъ каменьщики, плотники и т. д., а распоряжается его построеніемъ, отдавая приказанія и наблюдая, чтобы эти приказанія были исполнены. Политика принадлежитъ къ числу искусствъ, наукъ повелѣвающихъ въ этомъ смыслѣ, а не просто созерцательныхъ; политикъ не есть просто зритель, созерцатель того, какъ другіе правятъ государствомъ; онъ распоряжается и управленіемъ государства; онъ отдаетъ повелѣнія относительно того, какъ управлять имъ, и наблюдаетъ, чтобы его велѣнія были исполнены.

Далѣе повелѣвающія искусства, науки суть также двоякаго рода: однѣ имѣютъ въ виду исполненіе чужихъ велѣній, подобно купцамъ, торгующимъ чужими издѣліями, произведеніями; другія имѣютъ въ виду исполненіе своихъ собственныхъ повелѣній, подобно продающимъ свои собственныя издѣлія, произведенія. Политика принадлежитъ къ числу искусствъ второго рода; ибо политикъ повелѣваетъ самъ отъ себя, а не передаетъ чужихъ повелѣній подобно герольду.

Далѣе самоповелѣвающія искусства, науки суть опять-таки двоякаго рода: однѣ такія, велѣнія которыхъ относятся къ существамъ неживымъ, какъ напримѣръ архитектура, имѣющая въ виду построеніе зданій; другія такія, повелѣнія которыхъ относятся къ живымъ существамъ, къ уходу за ними. Политика принадлежитъ къ искусствамъ, наукамъ второго рода, потому что велѣнія политики относятся къ живымъ существамъ, къ животнымъ, именно къ людямъ, къ уходу за ними. Но ухаживать можно или за животными, живущими отдѣльно, какъ ухаживаетъ, напримѣръ, конюхъ за лошадьми, или за животными, живущими обществами, какъ ухаживаетъ, напримѣръ, пастухъ за табуномъ лошадей или за стадомъ рогатаго скота. Вотъ уходъ политика за людьми принадлежитъ ко второго рода уходу, т.-е. къ пастушечьему уходу, ибо уходъ политика есть уходъ за обществами людей, за цѣлымъ народомъ, государствомъ, а не за тѣмъ или другимъ гражданиномъ въ отдѣльности.

Животныя, живущія обществами, суть или водяныя (живущія въ водахъ), или сухопутныя (живущія на сушѣ). Разумѣется, политика имѣетъ въ виду уходъ за послѣдними; ибо люди суть животныя, живущія обществами на сушѣ.

Живущія обществами на сушѣ животныя суть или летающія, птицы, или ходящія. Разумѣется, политика имѣетъ въ виду уходъ за послѣдними, ибо люди суть ходячія животныя.

Далѣе, ходячія животныя суть или съ рогами, или безрогія. Разумѣется, политикъ имѣетъ дѣло съ безрогими животными.

Наконецъ, безрогія ходячія животныя, живущія обществами, суть или четвероногія, или двуногія. Разумѣется, политикъ, имѣющій уходъ за людьми, ухаживаетъ за двуногими животными.

Итакъ политикъ есть пастухъ людей, какъ живущихъ обществами, сухопутныхъ, ходячихъ, безрогихъ, двуногихъ животныхъ, или —политикъ есть пастырь своего народа; слѣдовательно политика есть искусство быть добрымъ пастыремъ своего народа. Таковъ результатъ, къ которому пришло все изслѣдованіе понятія, идеи политика въ первомъ дѣйствіи Платонова разговора „Политикъ“. Въ этомъ дѣйствіи Платонъ, опредѣляя

истиннаго политика, въ смыслѣ верховнаго правителя государства, какъ пастыря своего народа, выразилъ общій грекамъ взглядъ на древнихъ царей своихъ, правившихъ народомъ въ патріархальныя времена геройскаго періода, воспѣтаго Гомеромъ.

Второе дѣйствіе. Это дѣйствіе начинается съ замѣчанія элеата, что изслѣдованіе понятія политика, пришедшее къ тому результату, что истинный политикъ, въ смыслѣ верховнаго правителя государства, есть пастырь своего народа, не можетъ быть признано вполнѣ оконченнымъ. Это ясно уже изъ того, что кромѣ политика, какъ верховнаго правителя государства, еще и многіе другіе граждане въ государствѣ могутъ сказать о себѣ, что и они также имѣютъ уходъ за государствомъ, имѣя попеченіе о его сохраненіи и благосостояніи; слѣдовательно они суть также пастыри народа. Такое притязаніе могутъ выразить, напримѣръ, всѣ промышленники и земледѣльцы, а также гимнасты и врачи, прибавивъ, что они имѣютъ попеченіе даже о самихъ верховныхъ правителяхъ государства, о политикахъ. Поэтому тогда только можемъ мы точно и вполнѣ опредѣлить понятіе политика, когда отличимъ его отъ всѣхъ прочихъ людей, также имѣющихъ притязаніе на свое значеніе, какъ пастырей народа, и когда, отличивъ его отъ всѣхъ ихъ, мы представимъ политика отдѣльно, въ совершенной чистотѣ этого понятія.

„Съ этою цѣлью“—говоритъ элеатъ—„мы должны повести наше изслѣдованіе другимъ путемъ, примѣнивъ къ нему нѣчто миѳическое, сказочное“.

И вотъ элеатъ разсказываетъ слѣдующее:

Было время, когда надъ всѣмъ міромъ властвовалъ Кроносъ (Сатурнъ); тогда жили люди, рождавшіеся не другъ отъ друга, а прямо изъ земли. Хотя создатель міра придалъ ему много превосходныхъ свойствъ, но тѣмъ не менѣе міръ, какъ и все тѣлесное, не могъ пребыть на вѣки неизмѣннымъ, такъ какъ вѣчное пребываніе въ одномъ и томъ же состояніи свойственно только божеству; міру же свойственно движеніе. Сообщивъ міру движеніе, міроздатель или управляетъ имъ самъ, или же предоставляетъ міру свободное самодвиженіе; въ первомъ случаѣ оно совершается правильно, одинаково, въ послѣднемъ случаѣ—неправильно, различно. Вслѣдствіе неправиль-

ности мірового движенія, съ міромъ и всѣмъ, что есть въ немъ — особенно съ людьми—должны были совершиться великія, многочисленныя и разнообразныя измѣненія, которыя, дѣйствуя вмѣстѣ, не могли не произвесть того пагубнаго вліянія на всѣ созданія, особенно на родъ человѣческій, что отъ прежнихъ (землеродныхъ, такъ сказать) людей осталось весьма немного, да и съ тѣми немногими произошли значительныя перемѣны. До тѣхъ поръ, пока продолжалось правильное движеніе міра, пока имъ управлялъ самъ мірозадатель, всѣ части міра были раздѣлены между богами; въ особенности же демоны раздѣлили между собою животныхъ по родамъ и стадамъ (обществамъ), въ качествѣ какъ бы божественныхъ пастырей, такъ что между людьми ничего не было дикаго; между ними вовсе не было раздоровъ и войнъ. Тогда у людей, управляемыхъ такими божественными пастырями, не было ни государствъ, ни женъ и дѣтей, ибо всѣ опять возвращались къ жизни землею, не помня о своемъ прежнемъ состояніи. Плодовъ было въ изобиліи, но не вслѣдствіе обрабатыванія земли; напротивъ, земля сама собою приносила имъ плоды. Нагіе и безъ жилищъ для ночлега, люди проводили бо̀льшую часть времени подъ открытымъ небомъ, потому что времена года не были неблагопріятны ихъ жизни, а земля была покрыта обильною травою, доставлявшею имъ мягкое ложе. Таковъ былъ образъ жизни людей при Кроносѣ; образъ же жизни ихъ теперь при Зевсѣ извѣстенъ. Когда настало время, что всѣ происшедшіе изъ земли люди исчезли, потому что каждая душа прошла чрезъ всѣ предназначенныя ей возрожденія, тогда міроздатель, верховное божество, этотъ кормчій міра, выпустилъ изъ рукъ своихъ кормило правленія, а съ нимъ и всѣ низшія божества предоставили міръ его собственной заботѣ, и вслѣдствіе этого переворота всѣ созданія погибли. По прошествіи нѣкотораго времени, когда уже прекратились всѣ замѣшательства и потрясенія, міръ вошелъ въ свою обычную колею; онъ принялъ на себя попеченіе и власть надъ самимъ собою и надъ всѣмъ въ немъ находящимся, сохраняя въ памяти поученія своего создателя и отца. Эти поученія міръ исполнялъ сперва точнѣе, а потомъ все болѣе и болѣе забывалъ ихъ, удалялся отъ нихъ. Виною тому то̀, что къ прежнему прекрасному и доброму,

которымъ былъ надѣленъ міръ со стороны его божественнаго устроителя, примѣшалось дурное и неправедное, отъ временъ того безпорядка, въ которомъ міръ находился послѣ. Поэтому, когда міръ дѣйствуетъ въ соединеніи со своимъ кормчимъ, то онъ производитъ въ своихъ живыхъ существахъ мало дурного, а много добраго; въ отдаленіи же отъ этого кормчаго міръ сперва продолжаетъ производить то же, но впослѣдствіи, позабывъ наставленія своего кормчаго, міръ производитъ въ своихъ живыхъ существахъ столь мало добраго и столь много дурного, что ему грозитъ опасность погибнуть со всѣмъ, что въ немъ есть. Тогда верховное божество, устроившее міръ, снова беретъ въ свои руки кормило, направляетъ міръ на вѣрный путь и, вновь прекрасно устроивъ и приведя его въ порядокъ, даетъ міру безсмертную, никогда не старѣющуюся жизнь. Этимъ указывается конецъ всего. Когда міръ долженъ былъ самостоятельно пойти по своему пути, то и всѣ живыя существа въ немъ стали рождаться уже другъ отъ друга и заботились сами о себѣ. Въ особенности же люди, лишенные попеченія о нихъ со стороны своего демона, божественнаго пастыря, будучи отъ природы слабѣе и безпомощнѣе звѣрей, стали погибать отъ нихъ. Въ первое время они не знали, какъ помочь себѣ; земля перестала давать имъ пищу сама по себѣ; техническихъ искусствъ у нихъ не было, потому что въ нихъ они прежде не нуждались. Тогда, какъ говорятъ миѳы, даны были людямъ Прометеемъ огонь, Гефестомъ и Аѳиною—техническія искусства, а другими богами—сѣмена и растенія. Отсюда произошло все, что относится до устроенія человѣческой жизни.

Этимъ оканчивается переданный элеатомъ миѳъ, а съ нимъ и все второе дѣйствіе. Въ этомъ дѣйствіи Платонъ противопоставляетъ два главныхъ періода міровой жизни. Первый— есть періодъ жизни первобытнаго міра, состоявшаго подъ непосредственнымъ кроткимъ правленіемъ божества и его служителей, какъ божественныхъ пастырей. Въ этотъ періодъ люди жили безмятежно, въ мірѣ между собой и въ гармоніи со всею природою, въ невинномъ состояніи, а потому безъ государства и безъ законовъ, наслаждаясь совершеннымъ блаженствомъ. Второй періодъ есть періодъ жизни настоящаго міра. Въ этомъ періодѣ люди, оставленные божествомъ и предостав-

ленные самимъ себѣ, утратили прежнее блаженство и прежнюю невинность; они начали претерпѣвать много бѣдствій и разладовъ съ природою; они почувствовали много потребностей, для удовлетворенія которыхъ имъ понадобился трудъ и разныя техническія искусства; необходимость самосохраненія привела ихъ къ учрежденію государствъ и къ установленію законовъ. Въ миѳѣ о первобытномъ мірѣ и жизни первобытныхъ людей Платонъ представилъ идеалъ, къ которому должно по возможности приблизиться государство или правитель его, политикъ; въ этомъ-то и должна состоять истинная политика, какъ государственное искусство: политикъ долженъ стараться о томъ, чтобы граждане были по возможности чисты, добродѣтельны; чтобы между ними господствовали миръ, согласіе, дружба, любовь; чтобы въ государствѣ былъ порядокъ, гармонирующій съ міровымъ порядкомъ; чтобы государство и его граждане были по возможности счастливы и т. п. Словомъ, истинный политикъ, какъ правитель государства, какъ пастырь своего народа, долженъ подражать божественному пастырю людей, какъ своему идеалу, къ которому онъ долженъ по возможности приближаться. Въ такомъ опредѣленіи понятія политика, какъ подобнаго божеству, добраго пастыря своего народа, состоитъ окончательный результатъ этого дѣйствія.

Третье дѣйствіе. Это дѣйствіе начинается замѣчаніемъ элеата, что онъ привелъ свой миѳъ съ тѣмъ, чтобы воспользоваться имъ для исправленія, т.-е. восполненія того опредѣленія понятія политика, которое уже добыто въ первомъ дѣйствіи. Дабы отличить истиннаго политика отъ всѣхъ прочихъ, также имѣющихъ притязаніе быть пастырями народа, элеатъ продолжаетъ дальнѣйшее діалектическое развитіе понятія политики. До сихъ поръ политика была опредѣлена какъ искусство пасти людей, этотъ особенный сортъ животныхъ, живущихъ обществами. Но это пастырское искусство двоякаго рода: одно есть искусство пастыря божественнаго, каковымъ миѳъ признаетъ подчиненнаго верховному божеству демона; другое есть искусство пастыря человѣческаго; вотъ политикъ и есть пастырь человѣческій, т.-е. человѣкъ, какъ пастырь людей въ государствѣ, граждан. Далѣе, человѣческое пастырское искусство также двоякаго рода: одно есть искусство правителя или тиранна,

насильственно присвоившаго себѣ государственную власть; другое же есть искусство правителя, которому государственная власть вручена законно. Вотъ политикъ и есть правитель, которому законно вручена государственная власть. Но и этого еще недостаточно для полнаго и точнаго опредѣленія понятія политика, ибо этимъ политикъ все-таки еще не отличается отъ прочихъ людей, также имѣющихъ притязаніе быть пастырями народа, его правителями. Для нагляднаго отличія отъ нихъ, элеатъ сравниваетъ политику съ ткацкимъ искусствомъ шерстяныхъ издѣлій. Показывая, какъ придти къ отличію этого искусства отъ всѣхъ близкихъ къ нему искусствъ, особенно же отъ искусствъ, имѣющихъ цѣлью приготовленіе издѣлій для одежды, элеатъ на этомъ сравненіи наглядно показываетъ діалектическую методу, приводящую къ отличію политики отъ прочихъ искусствъ. При этомъ отличіи онъ показываетъ, что для опредѣленія понятія политики имъ не было сказано ничего лишняго, какъ и, напротивъ, ничего не было недосказано; а все сказано въ надлежащую мѣру, не слишкомъ много и не слишкомъ мало; все же, въ чемъ соблюдается надлежащая мѣра—будь это въ словахъ или въ дѣлахъ—хорошо; въ чемъ же, напротивъ, переступается надлежащая мѣра, все то̀ дурно. Такъ и во всѣхъ искусствахъ должна быть соблюдаема надлежащая мѣра,—и въ ткацкомъ искусствѣ, какъ и въ политикѣ, съ которою было сравниваемо ткацкое искусство. Слѣдовательно всѣ искусства должны дѣйствовать такъ, чтобы во всемъ, что̀ къ нимъ относится, установлялась, соблюдалась надлежащая мѣра. Такъ мало-по-малу элеатъ приходитъ къ опредѣленію понятія политики, которое можетъ быть выражено въ слѣдующихъ словахъ: политика есть наука, знаніе, именно—истинное, раціональное, философское знаніе надлежащей мѣры во всемъ относящемся до государства, или—политика есть основанное на такомъ знаніи искусство установлять и соблюдать надлежащую мѣру во всемъ, относящемся до государства, до его устройства и управленія и тѣмъ осуществлять идею добра, ибо доброе и есть не что иное, какъ согласное съ надлежащею мѣрою; дурное же, напротивъ, состоитъ въ отступленіи отъ надлежащей мѣры. Поэтому истинный политикъ есть тотъ пастырь своего народа, который во

всемъ, что относится до государства, до его устройства и управленія, установляетъ и соблюдаетъ надлежащую мѣру. Таковъ окончательный результатъ, къ которому въ третьемъ дѣйствіи приходитъ изслѣдованіе понятія политика и политики. Замѣтимъ, что эта Платонова мысль о тождествѣ добраго съ тѣмъ, что не выступаетъ изъ надлежащей мѣры, была развита впослѣдствіи Аристотелемъ, который опредѣлилъ, что всякая этическая (практическая) добродѣтель (въ отличіе отъ умственной, или теоретической добродѣтели, какова напримѣръ мудрость) есть не что иное, какъ соблюденіе человѣкомъ надлежащей мѣры въ практической дѣятельности, въ поступкахъ; напротивъ, порокъ есть или излишекъ, или недостатокъ противъ надлежащей мѣры (напримѣръ щедрость есть добродѣтель, расточительность и скупость—пороки).

Четвертое дѣйствіе. Элеатъ не довольствуется и тѣми опредѣленіями понятія политики и политика, къ которымъ онъ пришелъ въ третьемъ дѣйствіи; въ четвертомъ дѣйствіи онъ продолжаетъ изслѣдованіе этого понятія, ибо не одна только политика, но и всѣ искусства должны установлять и соблюдать мѣру во всемъ; слѣдовательно ее должны установлять и соблюдать и тѣ люди, которые не могутъ быть названы истинными политиками. Для отличія истиннаго политика отъ такихъ людей элеатъ идетъ далѣе, слѣдуя также діалектической методѣ.

„Всѣ, установляющіе и соблюдающіе въ своихъ дѣлахъ надлежащую мѣру, производятъ (говоритъ элеатъ) нѣчто художественное, т.-е. согласное съ требованіемъ искусства вообще, ибо всѣ искусства требуютъ соблюденія надлежащей мѣры и производятъ нѣчто художественное, какъ согласное съ этимъ требованіемъ. Но одни искусства только содѣйствуютъ произведенію чего-либо художественнаго въ этомъ смыслѣ; это— тѣ, которыя приготовляютъ орудія и все нужное для производства чего-либо художественнаго въ государствѣ, какъ согласнаго съ надлежащею мѣрою, напримѣръ разные снаряды для тканья; другія искусства производятъ уже что-либо художественное; напримѣръ, занимающіеся ткацкимъ искусствомъ ткутъ матеріи для одежды. Искусства перваго рода можно назвать содѣйствующими производству, а послѣдняго рода— производящими; всѣхъ занимающихся перваго рода искусствами

можно причислить къ содѣйствующимъ производству, а не къ производящимъ. Но политика есть искусство производящее нѣчто художественное, согласное съ надлежащею мѣрою; слѣдовательно всѣхъ, кто содѣйствуетъ производству художественнаго произведенія, а не производитъ его самъ, нельзя назвать политиками; ихъ должно отличить, отдѣлить отъ политика, какъ производящаго въ государствѣ нѣчто художественное".

Всѣхъ содѣйствующихъ искусствъ элеатъ насчитываетъ семь: *первое* изъ нихъ занимается приготовленіемъ собственно снарядовъ для производства; *второе*—приготовленіемъ всего, что̀ служитъ для сохраненія произведеннаго, твердаго и жидкаго, сосудовъ въ обширномъ смыслѣ; *третье*—приготовленіемъ всего, на чемъ что-либо можно положить, поставить и т. под.; это искусства столярное, экипажное и проч.; *четвертое*—приготовленіемъ всего, служащаго для прикрытія и защиты тѣла человѣческаго,—одежды, обуви, оружія, стѣнъ и проч.; *пятое*—приготовленіемъ всего, служащаго для нашего удовольствія, напр. для украшенія нашего тѣла, нашего жилища и проч.; *шестое*—приготовленіемъ всего, что̀ служитъ веществомъ, сырымъ матерьяломъ для всѣхъ спеціальныхъ искусствъ, напр. добываніе золота, серебра и прочихъ металловъ въ рудникахъ. Наконецъ, *седьмое*—приготовленіемъ всего, что̀ нужно для нашего питанія (съѣстныхъ припасовъ, напримѣръ, поваренное искусство, земледѣліе въ обширномъ смыслѣ) и вообще для нашего тѣла (гимнастика, врачебное искусство). Всѣ, занимающіеся такими искусствами, относящимися до владѣемыхъ людьми вещей, не суть политики, правители государства; вмѣстѣ взятые, они составляютъ одинъ классъ народонаселенія, который можетъ быть названъ рабочимъ классомъ. Затѣмъ элеатъ отличаетъ отъ политика всѣхъ рабовъ и всѣхъ свободныхъ служителей государства, къ которымъ онъ причисляетъ людей, занимающихся торговлей, герольдовъ, писцовъ, жрецовъ, хотя послѣдніе и воображаютъ, будто они суть политики, правители государства. Вмѣстѣ взятые, они составляютъ другой классъ народонаселенія, который можетъ быть названъ служилымъ. Третій классъ людей въ государствѣ, имѣющихъ притязаніе на признаніе ихъ политиками, составляютъ—по словамъ элеата—люди весьма странные, представляющіе собою смѣсь многихъ

противоположностей и въ этомъ смыслѣ похожіе на центавровъ и сатировъ, а по своему вредному ученію они похожи на хищныхъ львовъ,—между тѣмъ они считаютъ себя политиками, въ смыслѣ искусныхъ въ устройствѣ и управленіи государствомъ, считаютъ себя знающими политику, обладающими этимъ искусствомъ и учащими ему другихъ людей. Это—софисты, лжеполитики. Для того, чтобы отличить ихъ отъ истинныхъ политиковъ, элеатъ припоминаетъ сказанное вначалѣ, что политика есть знаніе, наука, именно истинное, раціональное, философское знаніе той надлежащей мѣры, въ которой и состоитъ все доброе, и что слѣдовательно истинный политикъ долженъ обладать этимъ истиннымъ, философскимъ знаніемъ. Только такому истинному политику, такому знающему подобаетъ быть правителемъ государства, пастыремъ своего народа. Спрашивается: кто же можетъ обладать такимъ знаніемъ, и кому слѣдовательно должна принадлежать государственная власть, какъ истинному политику? Для разрѣшенія этого вопроса элеатъ разсматриваетъ различныя формы государственнаго устройства и управленія.

Обыкновенно различаютъ слѣдующія формы, типы государственнаго устройства и управленія (σχήμαι πολιτείας): 1) *единовластіе* (μοναρχία), когда государственная власть принадлежитъ одному лицу; 2) *правленіе немногихъ* (ὀλίγοι), когда государственная власть принадлежитъ немногимъ; 3) *народовластіе* (δημοκρατία), когда государственная власть принадлежитъ народу, т.-е большинству гражданъ. Эти три формы обыкновенно возводятся въ пять формъ: каждую изъ двухъ первыхъ формъ подраздѣляютъ еще на двѣ формы, принимая въ соображеніе, достигнута ли государственная власть насиліемъ или же добровольнымъ подчиненіемъ гражданъ; основана ли она на богатствѣ, или же нѣтъ, и управляется ли государство безъ законовъ, или по начертаннымъ законамъ и обычаямъ. Такъ единовластіе (монархію) дѣлятъ на насильственное, или тираннію (τυραννία), и на царственное, или царевластіе (βασιλική); а правленіе немногихъ—на правленіе лучшихъ, благородныхъ (ἀριστοκρατία) и правленіе просто немногихъ (ὀλιγαρχία). Что касается народовластія (демократіи), то обыкновенно не различаютъ особенными названіями то народовластіе, когда большинство, народъ властвуетъ насиль-

ственно и безъ закона, или же когда большинство, народъ властвуетъ съ согласія землевладѣльцевъ и строго соблюдая законы и обычаи.

Но такое различеніе формъ государственнаго устройства и управленія элеатъ признаетъ несостоятельнымъ, и вотъ почему:

„Мы (говоритъ онъ) согласились прежде, что политика есть знаніе; слѣдовательно никакія другія соображенія не могутъ быть основаніями различій формъ государственнаго устройства и управленія, кромѣ одного соображенія: основана ли государственная власть на знаніи, или не основана. Итакъ только на знаніе и незнаніе мы должны обратить вниманіе, чтобы отдѣлить, отличить истиннаго политика, которому должна принадлежать государственная власть, какъ знающему, отъ всѣхъ прочихъ, которые выдаютъ себя за знающихъ и таковыми признаются большинствомъ, не будучи знающими на самомъ дѣлѣ. Но большинство въ государствѣ, или народъ, неспособно достигнуть истиннаго знанія, ибо иначе политика была бы самымъ легкимъ изъ всѣхъ искусствъ. Поэтому истинной политики, какъ основанной на истинномъ знаніи, если таковая существуетъ, должны мы искать лишь у одного человѣка, или развѣ у двухъ, во всякомъ случаѣ у весьма немногихъ. Относительно же ихъ мы должны сказать, что все равно, властвуютъ ли они надъ гражданами подчинившимися имъ недобровольно, или же добровольно, по писаннымъ ли законамъ, или безъ законовъ, богаты ли они, или бѣдны,—лишь бы только они властвовали согласно съ требованіями политики, какъ искусства, основаннаго на знаніи, подобно тому какъ нѣтъ намъ дѣла до того, лечатъ ли насъ врачи по волѣ нашей, или же противъ воли; лечатъ ли они по писаннымъ правиламъ, или безъ нихъ; богаты ли они, или бѣдны. Мы признаемъ ихъ врачами—лишь бы только они лечили насъ согласно съ требованіями своего врачебнаго искусства, основаннаго на знаніи, и оказывали пользу нашему тѣлу, измѣняя его худшее состояніе на лучшее и сохраняя нашу жизнь; ибо въ этомъ заключается истинное понятіе врачебнаго искусства и причина властвованія врачей надъ нами. Естественно, что изъ всѣхъ формъ государственнаго устройства и управленія та форма есть единственно правильная, при которой властвующіе суть истинно-

знающіе, а не только кажущіеся знающими; все равно — властвуютъ ли они по законамъ или безъ законовъ, надъ добровольно или насильно подчиненными; богаты ли они, или бѣдны; на все такое и подобное не слѣдуетъ обращать вниманія при вѣрномъ установленіи понятія политики и политика. Такъ объ истинномъ политикѣ, какъ знающемъ правителѣ государства, можно сказать, что все равно, очищаетъ ли онъ государство для его блага казнями и изгнаніями гражданъ; уменьшаетъ ли онъ народонаселеніе своего государства высылкою въ другія мѣста колоній, или же, наоборотъ, увеличиваетъ народонаселеніе своего государства переселеніемъ въ него людей, откуда бы то ни было, съ дарованіемъ имъ правъ гражданина. Пока онъ, руководясь своимъ истиннымъ знаніемъ и правдой, сохраняетъ государство и дѣлаетъ его изъ худшаго лучшимъ, мы должны признать его истиннымъ политикомъ, а то государственное устройство и управленіе, гдѣ властвуетъ такой правитель — единственно правильнымъ. Прочія же формы государственнаго устройства и управленія мы можемъ признать только подражаніями этому единственно правильному устройству и управленію; притомъ тѣ изъ этихъ формъ, которыя снабжены хорошими законами подражаютъ ему лучше, а прочія —хуже".

Здѣсь со стороны молодого Сократа возникаетъ сомнѣніе: неужели истинный политикъ и тотъ, кто властвуетъ хотя и какъ знающій, но безъ законовъ, какъ утверждаетъ элеатъ?

Элеатъ оправдываетъ свою мысль, разъясняя ее такимъ образомъ: хотя очевидно, что къ политикѣ, какъ къ наукѣ властвованія въ государствѣ, принадлежитъ и наука законодательственная, однакоже всего лучше, чтобы государствомъ правили не законы, а царственный мужъ съ разумѣніемъ, т.-е. царь, какъ знающій, мудрый единовластитель, монархъ. Законъ, хотя бы онъ соединялъ въ себѣ со всею точностью все самое лучшее и самое праведное, никогда не въ состояніи предписать всѣмъ и каждому самое приличное, соотвѣтствующее. Это потому, что тѣ различія, которыя вытекаютъ изъ различія людей и ихъ поступковъ, а также изъ того, что людской бытъ никогда, можно сказать, не пребываетъ въ покоѣ, всѣ эти различія не допускаютъ того, чтобы какое-либо искусство, — каково бы оно

ни было, — могло установить нѣчто абсолютно-простое для всего и для всякаго времени. Напротивъ, мы видимъ, что законъ стремится къ тому, о чемъ хлопочетъ упрямый и невѣжественный человѣкъ, —чтобы не только никто не осмѣливался ничего дѣлать противъ его предписанія, но чтобы его предписанія даже не подвергались вопросу, еслибы кому и пришло въ голову что-нибудь лучшее, но неожиданное для этого упрямаго и невѣжественнаго человѣка. Возможно ли, чтобы абсолютно простое соотвѣтствовало тому, чтò никогда не бываетъ просто (общественной жизни)? Но почему же, спрашивается, все-таки нужно бываетъ издавать законы? И у васъ, аѳинянъ, какъ и въ другихъ греческихъ государствахъ, есть множество упражненій, чтобы научиться соперничать съ другими въ бѣгѣ и тому подобномъ. Люди, руководящіе такими упражненіями, признаютъ практически невозможнымъ входить въ подробности для всякаго отдѣльнаго ученика, предписывая соотвѣтствующее тѣлу каждаго; а думаютъ, что они должны свои предписанія, правила выразить въ общихъ чертахъ, предназначая ихъ для большей части случаевъ и для многихъ учениковъ. Точно то же слѣдуетъ сказать и о законодателѣ: тотъ, кто хочетъ руководить стадами (обществами) людей относительно правды и взаимныхъ договоровъ между ними, никогда не будетъ въ состояніи, при изданіи законовъ, предписать каждому отдѣльному человѣку тò, чтò въ точности соотвѣтствовало-бы ему. Поэтому для большинства людей и случаевъ онъ постановитъ законъ также въ общихъ чертахъ, письменно издавъ его, или какъ законъ новый, или же возвысивъ въ законъ не писанный, но унаслѣдованный обычай. Это и вѣрно, потому что никто не можетъ дойти до того, чтобы каждому отдѣльному человѣку, не отходя отъ него, чтò называется, ни на минуту, давать такія приказанія, которыя совершенно соотвѣтствовали бы ему. Но если бы могъ дойти до этого тотъ, кто дѣйствительно пріобрѣлъ истинное политическое искусство, основанное на знаніи, то онъ не захотѣлъ бы наложить цѣпи самъ на себя, написавъ законы. Это слѣдуетъ изъ того, чтò мы уже сказали, а еще болѣе изъ того, чтò мы тотчасъ намѣрены сказать.

Если напримѣръ врачъ будетъ принужденъ на время удалиться отъ своего паціента, то, конечно, онъ напишетъ для

него то̀, что̀ ему дѣлать въ пособіе памяти паціента. Но если онъ возвратится скорѣе, чѣмъ предполагалъ, то неужели онъ не отважится дать своему паціенту другіе совѣты, отличные отъ тѣхъ, которые онъ написалъ на случай своего отсутствія, а именно: если онъ увидитъ, что измѣненіе погоды или другія обстоятельства потребуютъ отъ него другихъ совѣтовъ? Неужели онъ будетъ упрямо стоять на томъ, что ни онъ самъ не можетъ отступить отъ разъ данныхъ имъ совѣтовъ (предписаній), ни его паціентъ не долженъ смѣть въ чемъ-либо отступить отъ нихъ, несмотря на то, что прежнія предписанія окажутся уже безполезными или даже вредными для здоровья? Не правда ли, что такое отношеніе къ предписаніямъ, правиламъ, законамъ во всякой наукѣ и во всякомъ истинномъ искусствѣ сдѣлало бы эти законы въ высшей степени смѣшными? Но неужели тому, кто написалъ бы (въ законахъ), что̀ праведно и неправедно, что̀ похвально и постыдно, что̀ хорошо и дурно, или, не написавши, предписалъ бы человѣческимъ стадамъ (обществамъ), пасущимся въ отдѣльныхъ государствахъ, поступать по велѣніямъ законодателя—неужели ему не можетъ быть дозволено предписать что-либо противное прежнимъ законамъ? Неужели такое запрещеніе не такъ смѣшно, какъ первое? Обыкновенно говорятъ, что если кто знаетъ такіе законы, которые хотя и противорѣчатъ прежнимъ, но лучше ихъ, то онъ долженъ издать эти законы для своего государства не иначе, какъ убѣдивши въ ихъ превосходствѣ предъ прежними законами тѣхъ, кто долженъ будетъ имъ подчиниться. Но такое мнѣніе невѣрно. Все дѣло въ томъ, чтобы новые законы были въ самомъ дѣлѣ превосходнѣе прежнихъ, а не въ томъ, какъ они будутъ проведены—насильственно, принудительно или же добровольно, съ согласія гражданъ. Какъ во врачебномъ искусствѣ все дѣло въ томъ, чтобы врачъ излечилъ больного, а не въ томъ, излечитъ ли онъ его насильственными мѣрами, или же съ его согласія,—ибо врачебное искусство состоитъ въ устраненіи болѣзни какъ чего-то противнаго этому искусству,—такъ и политикъ долженъ устранить изъ государства все то̀, что̀ противно его искусству, политикѣ,—именно все то̀, что̀ достойно порицанія, что̀ дурно и что̀ неправедно. Слѣдовательно люди, вынужденные политикомъ дѣлать противное прежнимъ писаннымъ зако-

намъ и обычаямъ, но дѣлать лучшее, болѣе похвальное, болѣе праведное, нежели прежнее,—если захотятъ выразить свое порицаніе такому принужденію—дабы это порицаніе не вышло смѣшнымъ—должны придумать что-нибудь другое, а не говорить, что имъ причиняютъ нѣчто неправедное, достойное порицанія и дурное. Далѣе, неужели если насиліе, принужденіе послѣдуетъ со стороны богатаго, то оно праведно' а если со стороны бѣднаго, то оно неправедно? Или если кто дѣлаетъ другимъ добро, убѣдивъ или не убѣдивъ ихъ, будь онъ богатъ или бѣденъ, по буквѣ ли писаннаго закона, или противъ буквы, — не есть ли это добро то надлежащее мѣрило хорошаго государственнаго правленія, которымъ будетъ руководиться мудрый и честный человѣкъ при управленіи дѣлами подчиненныхъ его власти? Какъ кормчій, всегда имѣя въ виду благо корабля и экипажа, сохраняетъ ихъ, не сочиняя никакихъ законовъ, а глядя на самое свое искусство какъ на законъ,—подобно тому и государство должно быть хорошо устраиваемо и управляемо людьми, знающими властвовать, такъ чтобы ихъ искусство оказалось имѣющимъ на дѣлѣ бо̀льшую силу, нежели законы. Знающіе властители во всемъ, что̀ они дѣлаютъ, не совершаютъ никакихъ ошибокъ, пока соблюдаютъ самое важное, а именно: пока они будутъ въ состояніи доставить государству (т.-е. гражданамъ государства) то̀, что̀ разумъ и искусство политика признаютъ самымъ праведнымъ, и пока они будутъ въ состояніи сохранить государство и сдѣлать его изъ худшаго сколь возможно лучшимъ. При этомъ слѣдуетъ повторить прежде сказанное, а именно,—что никогда большинство гражданъ, изъ кого бы оно ни состояло, не будетъ способно пріобрѣсть такое искусство (истинную политику) и править государствомъ согласно съ разумомъ, а что, напротивъ, слѣдуетъ искать правильнаго государственнаго устройства и управленія лишь у немногихъ гражданъ, точнѣе говоря—у одного: у знающаго, мудраго единовластителя, монарха, царя. Въ этомъ смыслѣ царевластіе есть единственная правильная форма государственнаго устройства и управленія; прочія же формы суть только подражанія этому единственно правильному устройству и управленію, и притомъ однѣ изъ нихъ лучшія, а другія худшія. Итакъ единственно правильное государственное устрой-

ство и управленіе, какъ первостепенное, то̀, гдѣ истинный политикъ властвуетъ согласно съ требованіями разума и истиннаго искусства, и притомъ властвуетъ безъ законовъ, какъ знающій, мудрый единовластитель, монархъ, царь. Затѣмъ изъ всѣхъ подражаній ему (или приближеній къ нему) самое лучшее, какъ второстепенное, наиболѣе приближающееся къ единственной правильной формѣ государственнаго устройства и управленія, это то, при которомъ никто въ государствѣ не дерзаетъ отваживаться дѣлать что-либо противное установленнымъ законамъ и обычаямъ; а если дерзаетъ, то наказывается смертью и самыми тяжкими наказаніями; законы же эти написаны такъ, что насколько это возможно—они приближаются къ тому, какъ устраивается и управляется государство однимъ единовластителемъ, монархомъ, согласно съ разумомъ и съ требованіями искусства (съ истинной политикой). Вотъ если ему подражаютъ богатые, правя государствомъ, то такое государственное устройство и управленіе мы называемъ *аристократіею*, т.-е. правленіемъ лучшихъ людей; а если нѣтъ, если богатые не заботятся о законахъ, то такое государственное устройство и управленіе мы называемъ просто *олигократіею* (правленіемъ немногихъ). Далѣе, если одинъ человѣкъ властвуетъ согласно съ законами, подражая знающему единовластителю, монарху, царю, правящему на основаніи только знанія и требованій искусства, то и такого правителя мы называемъ царемъ, какъ и того, кто властвуетъ какъ знающій (согласно съ разумомъ и съ искусствомъ). Но если единовластитель не правитъ ни согласно съ законами, ни согласно съ обычаями, ни какъ знающій—по требованіямъ искусства, а между тѣмъ присвоиваетъ себѣ право знающаго дѣйствовать ко благу государства и въ противность законамъ, и руководится только страстями и незнаніемъ, то мы должны назвать его *тиранномъ*. Народовластіе же, или *демократія*, произошло отъ того, что люди не хотѣли терпѣть такого единовластителя-тиранна; что вообще они не вѣрили, чтобы нашелся кто-либо достойный единовластія, и что они боялись, что онъ можетъ, если захочетъ, каждаго казнить, обидѣть, причинить каждому всяческое зло. Они думали, что не родится такой человѣкъ, который видимо для всѣхъ отличался бы отъ про-

чихъ людей душою и тѣломъ, подобно тому какъ видимо для всѣхъ отличается пчелиная матка отъ прочихъ пчелъ. Поэтому люди должны были сойтись и составить такіе законы, которые, по возможности, подражали бы единственно правильному государственному устройству и управленію. Но какъ единовластіе, монархія, двояко—царевластіе, или правленіе государствомъ по законамъ, и тираннія, или правленіе государствомъ противно законамъ,—какъ двояко властвованіе немногихъ—аристократія, правленіе лучшихъ по законамъ, и олигократія, правленіе немногихъ противно законамъ,—такъ точно двояка и демократія, представляющая собою или правленіе народа по законамъ, или правленіе народа противно законамъ.

Итакъ, кромѣ единственно-правильнаго государственнаго устройства и управленія, состоящаго въ монархіи, какъ въ правленіи государствомъ однимъ истиннымъ политикомъ, согласно съ разумомъ и требованіями искусства, хотя и безъ законовъ и хотя бы даже насильственно,—есть еще шесть формъ правленія, представляющихъ собою подражанія царевластію: 1) единовластіе, монархія законодателя, для которой также нѣтъ другого названія, какъ царевластіе; 2) единовластіе, монархія противная законамъ, или тираннія; 3) аристократія, какъ законное правленіе немногихъ лучшихъ; 4) олигократія, какъ противное законамъ правленіе просто немногихъ; 5) законная демократія, законное народовластіе и 6) противная законамъ демократія. Слѣдовательно всѣ подражанія единственно правильному государственному устройству и управленію дѣлятся на два главныхъ разряда: 1) на правленіе законное, это — царевластіе, аристократія и законная демократія, и 2) правленіе противное законамъ — тираннія, олигократія и противозаконная демократія. Отсюда видно, что основаніемъ этого дѣленія служитъ законность и противозаконность государственной власти. Изъ этихъ шести формъ государственнаго устройства и управленія самая лучшая, это — монархія, единовластіе, обуздываемое хорошими законами, а самая худшая, самая тягостная, это—тираннія, какъ необуздываемая никакими законами. Затѣмъ, въ срединѣ между царевластіемъ и тиранніею, какъ крайностями, стоятъ всѣ прочія формы; самая лучшая изъ нихъ, это—аристократія,

какъ обуздываемое законами правленіе лучшихъ; потомъ слѣдуетъ обуздываемая законами демократія, затѣмъ необуздываемая законами демократія и, наконецъ, необуздываемая законами олигократія. Всѣ правители государствъ во всѣхъ этихъ шести формахъ государственнаго устройства и управленія не суть истинные политики; единственно истинный политикъ, это правитель въ той седьмой формѣ государственнаго устройства и управленія, которая есть единственно-правильная, а именно— царь, какъ знающій, мудрый, правящій согласно съ разумомъ и искусствомъ, т.-е. съ требованіями истинной политики, основанной на знаніи надлежащей мѣры во всемъ и имѣющей въ виду осуществленіе идеи добра въ государствѣ. Истинная политика отличается отъ лжеполитики, не основанной на истинномъ знаніи; истинный политикъ, какъ знающій, отличается отъ всѣхъ лжеполитиковъ — софистовъ, какъ незнающихъ, но придающихъ себѣ видъ знающихъ.

Итакъ истиннаго политика, какъ истиннаго правителя государства, элеатъ отличилъ, отдѣлилъ: 1) отъ всего рабочаго класса, подраздѣляющагося на семь разрядовъ; 2) отъ класса государственныхъ служителей и 3) отъ лжеполитиковъ—софистовъ. Осталось еще самое трудное отдѣленіе отъ него четвертаго класса народонаселенія, въ составъ котораго входятъ люди, занимающіеся такими искусствами, которыя особенно сходны съ политикой. Эти искусства суть: 1) искусство краснорѣчія (реторика); 2) военное искусство, именно искусство полководцевъ, и 3) судебное искусство. Суть ли—спрашивается—ораторы, полководцы и судьи—политики, правители государства, которымъ принадлежитъ государственная власть? Правда, всѣ они участвуютъ въ правленіи государствомъ, но участвуютъ какъ подчиненные политикамъ, правителямъ государства, имѣющимъ государственную власть. Слѣдовательно всѣ искусства, которыми они занимаются, подчинены политикѣ, или суть служебныя относительно ея искусства; политика подчиняетъ всѣ ихъ себѣ; слѣдовательно и политикъ подчиняетъ себѣ ораторовъ, полководцевъ и судей. Реторика учитъ убѣждать гражданъ словами, рѣчью въ чемъ-либо, относящемся къ государственнымъ дѣламъ; но слѣдуетъ ли убѣждать въ этомъ, или не слѣдуетъ—этому учитъ политика. Слѣдовательно она господ-

ствуетъ надъ реторикою, какъ надъ подчиненнымъ ей, служебнымъ искусствомъ; слѣдовательно и политикъ властвуетъ надъ ораторами. Далѣе, искусство полководцевъ, стратегія учитъ веденію войны; но слѣдуетъ ли съ кѣмъ вести войну или не слѣдуетъ, тому учитъ политика; слѣдовательно она господствуетъ надъ стратегіею, какъ надъ служебнымъ для себя искусствомъ, а слѣдовательно и политикъ властвуетъ надъ стратегами, надъ полководцами. Наконецъ, судебное искусство учитъ не чему иному, какъ приложенію законовъ, издаваемыхъ политикомъ, правителемъ государства, къ представляющимся въ жизни случаямъ, дѣламъ. Слѣдовательно судебная власть, будучи не инымъ чѣмъ, какъ только охранителемъ законовъ, подчиняется законодательной власти правителя, политика, служитъ политикѣ, господствующей такимъ образомъ надъ судебнымъ искусствомъ, подчиняющимъ его себѣ, какъ служебное искусство. Этимъ отличается, отдѣляется политикъ и отъ судей, которые не суть политики въ истинномъ смыслѣ, а суть только его слуги, орудія, ибо политика, какъ истинное государственное искусство, какъ царское искусство, не должна сама исполнять свои велѣнія, а должна руководить тѣхъ, кто способенъ исполнять ихъ; ибо она знаетъ, когда слѣдуетъ начинать и какъ направлять важнѣйшія дѣла въ государствахъ, знаетъ, соотвѣтствуетъ ли что̀ настоящему времени, или нѣтъ; прочія же искусства должны приводить въ исполненіе то̀, что̀ имъ приказывается, предписывается политикой. Вотъ почему каждое изъ прочихъ искусствъ, какъ невластвующее ни само надъ собою, ни надъ другимъ искусствомъ, имѣетъ особенное названіе, свойственное его особенной дѣятельности,—реторика, стратегія и дикастика, хотя всѣ эти искусства занимаются однимъ и тѣмъ же—государствомъ. Напротивъ, то̀ искусство, которое властвуетъ надъ всѣми этими искусствами, имѣетъ попеченіе о законахъ и обо всемъ въ государствѣ и самымъ правильнымъ образомъ связываетъ все въ *одну* ткань.

Такимъ образомъ, по отдѣленіи отъ политики и политика всего, что̀ не входитъ собственно въ составъ ихъ понятій, мы получаемъ въ результатѣ *чистыя* понятія политика и политики, но понятія опредѣленныя только отрицательно, т.-е. посредствомъ отдѣленія отъ нихъ всего, что̀ не есть политика

и политикъ въ собственномъ смыслѣ. Такое отрицательное опредѣленіе есть окончательный результатъ этого четвертаго дѣйствія, гдѣ Платонъ уже представилъ впервые какъ единственно-правильное, идеальное государство, осуществляющее идею добра, такъ и подзаконныя государства, болѣе или менѣе приближающіяся къ идеальному государству; причемъ Платонъ отдѣлилъ ихъ отъ всѣхъ тѣхъ государствъ, которыя, не будучи даже и подзаконными государствами, болѣе или менѣе удалены отъ идеальнаго государства, осуществляя зло вмѣсто добра.

Пятое дѣйствіе. Элеатъ не останавливается на отрицательномъ опредѣленіи понятій политика и политики, добытомъ въ четвертомъ дѣйствіи, а старается опредѣлить и положительное содержаніе истинной политики, и тѣмъ придти къ положительному опредѣленію понятій истинной политики и истиннаго политика.

Элеатъ возвращается къ прежнему сравненію политики, этого, какъ онъ называетъ, царскаго искусства, съ ткацкимъ искусствомъ. Подобно ткацкому искусству, сплетающему въ одну ткань всѣ нити, истинная политика, это царское искусство государственнаго устройства и управленія, соединяетъ всѣ противоположности въ государствѣ въ одно цѣлое, въ государство. Какія же это противоположности? Это мужество и благоразуміе. Хотя мужество и благоразуміе и суть существенныя части или виды одного и того же, именно единаго, нераздѣльнаго понятія добродѣтели, но мужество и благоразуміе, взятыя въ отдѣльности, различны и даже противоположны, и потому они являются во многихъ случаяхъ непріязненными, враждебными другъ другу. Такъ одни люди, называемые мужественными и даже хвалимые за свое мужество, какъ за добродѣтель, по своей натурѣ отважны, смѣлы, энергичны, горячи, воинственны; напротивъ, другіе люди, называемые благоразумными и также хвалимые за это благоразуміе, какъ за добродѣтель, по своей натурѣ умѣренны, кротки, мягки, миролюбивы. Такая противоположность въ натурахъ людей имѣетъ огромное вліяніе на все устройство ихъ общественной жизни, на все государство, такъ что граждане мужественные, но неблагоразумные, и благоразумные, но не мужественные, а миролюбивые, являются въ государствахъ другъ другу непріязненными; а если одни

возьмутъ верхъ надъ другими, то и тѣ, и другіе приведутъ государство къ погибели. Такъ мужественные, но неблагоразумные граждане возбудятъ государство къ такой войнѣ, которая окончится погибелью государства, подчиненіемъ его другому государству, рабствомъ; напротивъ, благоразумные, но не мужественные граждане будутъ дѣлать все возможное, чтобы только остаться въ мирѣ съ другими государствами и дойдутъ, наконецъ, до того, что изнѣжившись, утративъ совершенно воинственность, приведутъ свое государство къ тому, что оно безпрепятственно станетъ добычею другого государства, которое вздумаетъ напасть на него, и такимъ образомъ эти граждане изъ свободныхъ сдѣлаются рабами. Вотъ почему истинная политика—это царское искусство—и прикажетъ постановленнымъ законами воспитателямъ дѣтей и юношей и будетъ наблюдать, чтобы граждане воспитывались и мужественными, и вмѣстѣ благоразумными, устраняя казнями, изгнаніями, отдачею въ рабство и т. п. всѣхъ неспособныхъ къ такому соединенію въ себѣ мужества и благоразумія, а затѣмъ остальныхъ соединить такъ, какъ ткачъ соединяетъ различныя нити въ одну ткань: сперва должно соединить всѣ части души въ одно стройное цѣлое, именно мужественную, порывистую часть души съ частью умѣряющею порывы, и пожеланія съ частью благоразумною. Затѣмъ когда истинною политикою будутъ соединены эти главныя противоположности въ государствѣ, тогда легко уже будетъ соединить прочія противоположности, напримѣръ относительно браковъ; а именно должно будетъ наблюдать за тѣмъ, чтобы семьи и роды, которые по своей натурѣ мужественны, воинственны, сочетались бракомъ съ семьями и родами, которые по своей натурѣ благоразумны и миролюбивы, наблюдая вообще за тѣмъ, чтобы мужество не взяло верха въ государствѣ надъ благоразуміемъ и чрезъ то не превратилось бы въ дерзкое безуміе, и чтобы благоразуміе не взяло верха надъ мужествомъ и чрезъ то не превратилось бы въ лишенную всякой энергіи слабость; чтобы, напротивъ, изъ нихъ была соткана одна ровная ткань. Гдѣ нуженъ *одинъ* начальникъ, тамъ въ такіе начальники должно выбирать такого человѣка, который соединялъ бы въ себѣ мужество и благоразуміе; а гдѣ нужны нѣсколько начальниковъ, тамъ должно

назначать ихъ изъ обоихъ разрядовъ, т.-е. изъ числа и мужественныхъ, и благоразумныхъ, потому что крайне осторожный, консервативный характеръ благоразумныхъ начальниковъ требуетъ, чтобы къ нему присоединялись энергія и быстрая, рѣшительная смѣлость. Вообще ничто, относящееся до частныхъ и публичныхъ дѣлъ государства, не можетъ имѣть успѣха, если государству (а слѣдовательно и политику) не будутъ подчинены сказанныя противоположности, какъ ему служебныя.

Изъ всего сказаннаго слѣдуетъ (какъ окончательный результатъ всего изслѣдованія), что самое главное въ ткани политической практики, чтобы въ ней были сплетены характеры мужественныхъ и благоразумныхъ людей, что̀ и можетъ быть достигнуто, когда это царское искусство (истинная политика) дружбою и любовью соединитъ въ нѣчто общее (цѣлое) жизнь этихъ противоположныхъ другъ другу гражданъ и, такимъ образомъ, выработаетъ ткань, превосходящую всѣ прочія ткани,— ткань, въ которую сплетутся всѣ свободные и рабы, — ткань всѣхъ соединяющую; а затѣмъ это можетъ быть, когда это царское искусство, истинная политика, будетъ властвовать и начальствовать надъ государствомъ, наслаждающимся верховнымъ счастьемъ, блаженствомъ.

Эпилогъ. Онъ состоитъ въ слѣдующей краткой фразѣ стараго Сократа, сказанной имъ послѣ того, какъ онъ безмолвно выслушалъ эту бесѣду между чужестранцемъ и молодымъ Сократомъ: „Любезный чужестранецъ, ты очень хорошо довелъ до конца представленное намъ тобою изображеніе царственнаго мужа и политика“. Въ этой похвалѣ стараго Сократа Платонъ выражаетъ, что изслѣдованіе понятія политика въ самомъ дѣлѣ доведено имъ до конца, именно въ томъ смыслѣ, что понятіе политика опредѣлено не только отрицательно, но и положительно. По этому опредѣленію политикъ есть тотъ правитель государства, имѣющій въ рукахъ своихъ верховную государственную власть, правленіе котораго основано на истинномъ философскомъ знаніи добра, и который осуществляетъ это добро во всемъ государственномъ устройствѣ и управленіи, подчиняя себѣ все въ государствѣ, какъ служебныя орудія, органы, средства, силы; приводя въ государствѣ всѣ противоположности въ согласіе, въ гармонію и доставляя

государству свойственное ему благо, счастье. Истинная политика есть искусство такого политика. Въ лицѣ такого политика и въ такой политикѣ представилъ Платонъ, въ самыхъ общихъ чертахъ, идеальное государство, какъ единственно-правильное государственное устройство и управленіе, во главѣ котораго стоитъ одинъ мудрый единовластитель. Кромѣ этого идеальнаго государства Платонъ представилъ здѣсь также въ самыхъ главныхъ чертахъ приближающееся къ нему подзаконное государство, состоящее подъ правленіемъ мудрыхъ законовъ и выражающееся въ трехъ различныхъ формахъ—въ формѣ ограниченнаго законами царевластія, ограниченной законами аристократіи и ограниченной законами демократіи. Но полное изображеніе идеальнаго государства Платонъ представилъ въ своемъ разговорѣ „Государство“, а подзаконнаго—въ своемъ разговорѣ „Законы“; къ этимъ разговорамъ мы теперь и переходимъ.

ИЗЪ ЧЕТВЕРТОЙ ГРУППЫ.

1. Государство.

Введеніе.

Прежде, нежели я начну излагать во всей подробности содержаніе Платонова разговора „Государство“, я долженъ предпослать ему общее введеніе для того, чтобы избѣжать излишнихъ повтореній однихъ и тѣхъ же замѣчаній при подробномъ изложеніи отдѣльныхъ частей этого разговора. Въ этомъ введеніи: а) я объясню заглавіе этого сочиненія; б) обозначу его предметъ и содержаніе вообще; в) опредѣлю его форму и г) покажу его составъ или его раздѣленіе на части.

а. Заглавіе этого сочиненія. Греческое слово „ἡ πολιτεία“, которымъ озаглавлено это сочиненіе, употребляетъ Платонъ въ двоякомъ смыслѣ: въ обширномъ и тѣсномъ. Въ обширномъ—въ смыслѣ государства вообще, какъ совокупности гражданъ, т.-е. гражданства, отъ слова πολίτης—гражданинъ, подобно тому какъ и римляне употребляли слово civitas, гражданство,

въ смыслѣ государства отъ слова гражданинъ (civis). Въ тѣсномъ смыслѣ слово πολιτεία значитъ у Платона въ особенности civitatis forma—форма гражданства, государства, въ смыслѣ извѣстнаго образа его устройства и управленія или, какъ обыкновенно у насъ выражаются, въ смыслѣ извѣстнаго образа правленія; кромѣ того слово πολιτεία значитъ у Платона civitatis status, т.-е. состояніе, бытъ гражданства, государства, въ смыслѣ совокупности всѣхъ его нравовъ и обычаевъ и законовъ и учрежденій, слѣдовательно въ смыслѣ образа только устройства его; наконецъ, это слово значитъ civitatis administratio, т.-е. управленіе государства, гражданства, въ смыслѣ дѣятельности государства, называемой его управленіемъ или правленіемъ вообще, подобно тому какъ римляне употребляли слово respublica во всѣхъ этихъ значеніяхъ. Но при этомъ нужно замѣтить, что греческое слово πολιτεία, равно какъ и латинское слово respublica, во всѣхъ этихъ трехъ значеніяхъ предполагаетъ преимущественно такое государство, гдѣ все, что относилось до государства, признавалось общимъ дѣломъ всѣхъ гражданъ (res publica, communis, civium). Въ этомъ-то смыслѣ заглавіе этого Платонова сочиненія (πολιτεία) можетъ быть переводимо латинскимъ словомъ „respublica", а отсюда французы переводятъ это заглавіе словомъ „république"—республика, между тѣмъ какъ нѣмцы обыкновенно переводятъ просто словомъ „Staat"—государство.

Подъ заглавіемъ πολιτεία приводитъ это сочиненіе уже Аристотель, а за нимъ и большинство позднѣйшихъ греческихъ писателей, изъ которыхъ знаменитѣйшими были историкъ Діонисій Галикарнасскій, біографъ философовъ Діогенъ Лаэртскій и Цицеронъ. Отсюда заключаемъ, что самъ Платонъ далъ такое именно заглавіе этому своему сочиненію, хотя это вовсе не доказано. Какъ бы то ни было, заглавіемъ πολιτεία—во всѣхъ его, приведенныхъ нами, значеніяхъ—не выражается вполнѣ предметъ и содержаніе этого сочиненія, къ обозначенію которыхъ мы и должны теперь перейти.

б. Предметъ и содержаніе вообще. Съ цѣлью обозначить точно и ясно предметъ и содержаніе вообще этого сочиненія мы должны предварительно коснуться нѣкоторыхъ историческихъ данныхъ, которыми обусловливаются, по крайней

мѣрѣ въ значительной степени, предметъ и содержаніе вообще этого сочиненія, нисколько не отнимая этимъ проявившагося въ немъ геніальнаго творчества Платона, какъ одного изъ величайшихъ, своеобразнѣйшихъ философовъ древности.

Въ періодъ цвѣтущаго состоянія Греціи, предшествовавшаго персидскимъ войнамъ, начавшимся около 500 г. до Р. Х., продолжавшагося во время самихъ этихъ войнъ и даже въ первые слѣдующіе за ними годы, у всѣхъ грековъ мы встрѣчаемъ столь полное согласіе во взглядѣ на сущность добродѣтели вообще и правды и справедливости въ особенности и на нераздѣльную съ тѣмъ сущность государства, а также столь существенное сходство въ осуществленіи въ дѣйствительности этихъ взглядовъ, что мы не можемъ не признать въ этихъ взглядахъ и въ этомъ ихъ осуществленіи своеобразной черты общаго всему греческому народу отличительнаго характера. Въ самомъ дѣлѣ греки были первымъ народомъ, ясно и точно установившимъ въ теоріи понятія добродѣтели вообще, правды и справедливости въ особенности и понятіе государства, и выразившимъ ихъ практически въ своей жизни; притомъ такъ, что у нихъ добродѣтель вообще, правда и справедливость въ особенности, съ одной стороны, и государство съ другой стороны не были разъединены, а напротивъ греки находили между ними взаимное соотношеніе, нѣкоторую связь и даже существенное единство. Такъ, съ одной стороны, греки не признавали иной добродѣтели индивида, кромѣ относящейся къ государству и въ немъ коренящейся, слѣдовательно—добродѣтели государственной, политической, гражданской, добродѣтели человѣка какъ члена или гражданина извѣстнаго государства; съ другой стороны, государство, въ глазахъ грековъ, было не что иное, какъ чистѣйшее проявленіе и совершеннѣйшее произведеніе этой именно добродѣтели индивидовъ. Греческое государство представляетъ намъ такое общество, члены котораго, граждане, въ томъ именно и полагали свою добродѣтель, а вмѣстѣ съ нею и верховную цѣль своей жизни, чтобы съ полною преданностью приносить въ жертву своему государству всѣ свои индивидуальныя, личныя склонности, интересы и цѣли, растворяя, такъ сказать, свою частную индивидуальность, личность во всеобщности цѣлаго государства, въ увѣренности полу-

чить обратно отъ государства должное, слѣдуемое ихъ индивидуальности, личности, но получить уже въ видѣ, такъ сказать, очищенномъ. Это однако не мѣшало тому, что разныя греческія племена, особенно такія противоположныя между собою, какъ племена іонійское и дорійское, опредѣляли различно отношеніе гражданъ къ государству; да и вообще различіе и даже противоположность этихъ племенъ, пока существовали самостоятельныя греческія государства, проявлялись во всей жизни ихъ и, между прочимъ, вызвали различные нравы и обычаи, законы и учрежденія. Такъ въ дорійскихъ государствахъ (напримѣръ, въ Спартѣ), державшихся—въ своихъ нравахъ и обычаяхъ, законахъ и учрежденіяхъ—консервативныхъ до неподвижности началъ, греческій принципъ поглощенія государствомъ индивидовъ былъ проведенъ съ наибольшею строгостью; у нихъ идея государства была такою силою, которая господствовала надъ всѣми жизненными отношеніями, интересами и цѣлями гражданъ до такой степени, что не только стѣсняла ихъ, но почти уничтожала всю частную жизнь, предоставляя весьма мало простора личной свободѣ индивида. Напротивъ, въ іонійскихъ государствахъ, представителемъ которыхъ были Аѳины, гражданамъ предоставлялось довольно широкое поприще для свободнаго и своеобразнаго индивидуальнаго саморазвитія и самодѣятельности. Однакоже не только въ дорійскихъ, но и въ іонійскихъ государствахъ мы находимъ господство одного и того же греческаго принципа, хотя въ іонійскихъ государствахъ этотъ принципъ проявлялся въ болѣе свободныхъ, мягкихъ формахъ. И въ іонійскихъ, а не только въ дорійскихъ государствахъ, пока они были независимы извнѣ и находились въ здоровомъ состояніи внутри, не было такой жизненной сферы, гдѣ была бы возможна необусловленная государствомъ, вообще не коренящаяся въ государствѣ добродѣтель; и въ іонійскихъ государствахъ верховная цѣль законодательной дѣятельности состояла въ подчиненіи личной свободы индивидовъ гражданъ цѣлямъ государства, насколько это было возможно безъ уничтоженія этой свободы, и въ соглашеніи ея съ этими цѣлями, слѣдовательно въ рѣшеніи возможно удовлетворительнѣе верховной цѣли всей жизни посредствомъ совмѣстной, общей дѣятельности всѣхъ гражданъ. Эта задача госу-

дарства, какъ верховная и единственная цѣль его, состояла въ осуществленіи въ дѣйствительности той добродѣтели, которая была не что иное, какъ внутренняя гармонія, соединявшая всѣхъ членовъ государства, всѣхъ гражданъ въ одно цѣлое, исполненное одного духа, представляющее собою какъ бы единаго великаго государственнаго политическаго индивида, одно лицо, направляющее всѣ стремленія своихъ членовъ, малыхъ индивидовъ, къ одной и той же цѣли. Совершеннѣйшею добродѣтелью была признаваема именно совершеннѣйшая годность, способность гражданина быть членомъ этого одного цѣлаго, все равно, высказывалась ли эта добродѣтель въ войнѣ противъ враговъ государства, какъ мужество, или же въ мирныхъ отношеніяхъ, какъ мудрость и благоразумная умѣренность; все равно также, высказывалась ли та добродѣтель въ отношеніяхъ къ прочимъ людямъ, какъ правда и справедливость, или же въ отношеніяхъ къ богамъ, какъ благочестіе, набожность. Словомъ, всякая добродѣтель имѣла какую-либо нераздѣльную связь съ государствомъ; такъ что не было такой этики (въ смыслѣ ученія о добродѣтели), которая не была бы вмѣстѣ съ тѣмъ и политикою (въ смыслѣ ученія о государствѣ), и, наоборотъ, не было такой политики, которая не была бы вмѣстѣ съ тѣмъ и этикою.

Такое греческое воззрѣніе на соотношеніе между гражданиномъ и государствомъ можно вкратцѣ обозначить слѣдующимъ руководнымъ основоположеніемъ Гегелевой философіи права: „Государство есть дѣйствительность (реальность) нравственной идеи".

Такъ было въ Греціи непосредственно предъ началомъ персидскихъ войнъ, во время этихъ войнъ и въ первые годы послѣ нихъ. Но затѣмъ въ большей части греческихъ государствъ наступилъ поворотъ; стала исчезать прежняя спокойная гармонія между государствомъ и индивидомъ, гражданиномъ; началось сознательное сопротивленіе многихъ гражданъ прежнему греческому принципу. Съ пробужденіемъ во многихъ гражданахъ склонностей, интересовъ, потребностей, не находившихъ уже своего удовлетворенія въ тогдашнихъ греческихъ государствахъ, развилась такая индивидуальная дѣятельность многихъ гражданъ, которая уже не была устрем-

лена единственно къ цѣлямъ государства, не была связана ими. Вотъ такая-то дѣятельность и повела сперва къ все болѣе и болѣе усиливающемуся равнодушію гражданъ къ существующимъ въ ихъ государствѣ порядкамъ и, наконецъ, привела къ совершенному ихъ паденію. Первый толчокъ къ такому радикальному измѣненію греческой жизни данъ былъ іонійскими государствами, существовавшими въ Малой Азіи. Граждане этихъ государствъ, не только по особенной склонности своей къ возможно-неограниченной индивидуальной, личной свободѣ, но и вслѣдствіе ранней утраты политической самостоятельности своихъ государствъ, подпавшихъ сперва подъ владычество лидянъ, а потомъ персовъ, потеряли тотъ политическій смыслъ, въ силу котораго греки видѣли въ государствѣ и корень, и центръ всей своей индивидуальной дѣятельности. Въ этихъ государствахъ—вслѣдствіе сильной подвижности и воспріимчивости гражданъ и вслѣдствіе тѣсныхъ, близкихъ связей съ народами, образовавшими обширное персидское царство—впервые пробудился тотъ свободный космополитическій смыслъ, который находилъ и внѣ предѣловъ греческаго міра, у такъ-называемыхъ варваровъ, много хорошаго и даже лучшаго, чѣмъ въ самой Греціи, и который призналъ, что мѣстными условіями жизни оправдываются и такіе нравы и обычаи, законы и учрежденія, которые прямо противорѣчили сущности греческой жизни. Такимъ образомъ малоазійскіе іонійцы были первыми изъ грековъ, возвысившимися надъ ограниченнымъ греческимъ понятіемъ о государствѣ, обусловленнымъ своеобразнымъ греческимъ характеромъ, вознесясь отъ идеи государства къ идеѣ человѣчества вообще. Изъ этихъ-то малоазійскихъ іонійскихъ государствъ съ ихъ колоніями и вышли тѣ мыслители, которые впервые основали независимо отъ государства царство науки, философіи, въ видѣ натурфилософіи, философіи природы, гдѣ они почувствовали себя гражданами всего человѣчества, даже всего стройнаго міра, космоса, или такъ-называемыми космополитами. Эта собственно іонійская натурфилософія, основателемъ которой былъ Ѳалесъ, признаваемый вообще первымъ греческимъ философомъ, какъ и современная ей натурфилософія пиѳагорейцевъ, по имени ея основателя Пиѳагора, а также философія элеатовъ съ основа-

телемъ ея Ксенофаномъ и главнымъ развителемъ Парменидомъ, и наконецъ философія переходныхъ къ софистамъ натурфилософовъ—противопоставила себя между прочимъ и греческой народной религіи, и чрезъ это всего сильнѣе потрясла традиціонный взглядъ грековъ на государство и отношеніе къ нему гражданина, индивида. Хотя греки и не смотрѣли вообще на свои положительные законы, подобно восточнымъ народамъ, какъ на истеченія изъ воли сверхчеловѣческой, божественной, а смотрѣли на нихъ какъ на свободное произведеніе всего народа даннаго государства или, по крайней мѣрѣ, избранныхъ народомъ законодателей; однакоже греки вѣрили, что надъ этими человѣческими, писанными законами возвышаются законы божескіе, неписанные, т.-е. что таинственно дѣйствующая божественная сила господствуетъ надъ всѣми порядками человѣческой жизни; что эти божественные, святые, ненарушимые законы и отражаются въ законахъ человѣческихъ, такъ что человѣческіе законы, по выраженію Сократа, суть въ этомъ смыслѣ братья божественныхъ законовъ. Сила благочестивыхъ нравовъ и обычаевъ и религіозныхъ преданій и сказаній была вообще охранительнымъ принципомъ древнихъ греческихъ государствъ. Народная религія и государство были соединены такою неразрывною связью, что съ упадкомъ религіи неизбѣжно должно было пасть и самое государство. Поэтому, чѣмъ болѣе усиливалось равнодушіе гражданъ къ древнимъ ученіямъ о богахъ и къ древнему богослуженію, вслѣдствіе вызваннаго философіею сомнѣнія въ правдивости традиціонныхъ, перешедшихъ по преданію религіозныхъ воззрѣній, тѣмъ болѣе и государства утрачивали свою твердую опору и тѣмъ скорѣе подготовлялось ихъ паденіе. Въ концѣ концовъ оказалось, что принципъ, не знавшій такой цѣли человѣческихъ стремленій, которая была бы выше цѣли государства, былъ несоединимъ съ тѣмъ болѣе чистымъ воззрѣніемъ на божество, которое было подготовлено философіею. Къ этому присоединилось еще усиливающееся въ гражданахъ чувство индивидуальной, личной свободы, возбужденное также философіею, которая, не будучи связана ни божескимъ, ни человѣческимъ авторитетомъ, все болѣе и болѣе распространяла свои изслѣдованія о происхожденіи и сущности вещей, всего существующаго, на всѣ вообще области чело-

вѣческаго вѣдѣнія; такимъ образомъ философія стала размышлять и о происхожденіи и сущности государства, и объ отношеніи къ государству человѣка, индивида по его сущности, природѣ. Скоро дошло до того, что философы начали противопоставлять положительному праву государства, праву по закону, право по природѣ, рождающееся съ каждымъ человѣкомъ, индивидомъ, природное, естественное право; неподвижности нравовъ и обычаевъ, законовъ и учрежденій и вообще всѣхъ людскихъ традицій философы стали противопоставлять безгранично-подвижный произволъ субъективнаго индивидуальнаго мнѣнія; обусловленію человѣческой дѣятельности нравственнымъ закономъ они стали противопоставлять нравственное правомочіе индивидовъ—по крайней мѣрѣ сильныхъ духомъ, энергическихъ и геніальныхъ—созидать вокругъ себя свой собственный міръ, независимо и отъ законовъ своего государства, и отъ правъ прочихъ лицъ, своихъ согражданъ, и предаваться со всею необузданностью всяческимъ удовольствіямъ, наслажденіямъ; словомъ, силѣ государства философы начали противопоставлять право свободной личности, индивидуальности. Вотъ такимъ-то образомъ и возникли софистическія теоріи о государствѣ и правѣ, или ученія объ этихъ предметахъ, тѣхъ греческихъ философовъ, которые собственно называются софистами. Ими впервые выражены были тѣ взгляды на государство, которыми оно представлялось не какъ высшая форма людской нравственной жизни, безъ которой для индивидовъ невозможна вообще эта жизнь, а какъ необходимое зло. Софисты выводили государство или изъ подчиняющей себѣ всѣ стремленія слабѣйшихъ индивидовъ воли сильнѣйшихъ, или изъ столь же произвольнаго договора между индивидами, цѣль котораго состоитъ во взаимномъ обезпеченіи и охраненіи правового, юридическаго быта, порядка отъ внѣшнихъ и внутреннихъ опасностей, въ особенности же отъ насилій со стороны сильнѣйшихъ людей. Такъ государство представилось въ первомъ случаѣ какъ произведеніе грубой силы, а во второмъ случаѣ—какъ произведеніе страха и слабости, или по крайней мѣрѣ какъ произведеніе эгоизма, обезпечивающаго личныя права индивидовъ, и, наконецъ, въ томъ и въ другомъ случаѣ, какъ произведеніе произвола и случайности,—а уже не такъ, какъ понимали государ-

ство прежде: не какъ необходимая форма нравственной жизни, владычествующая надъ всѣми человѣческими взаимными отношеніями, служа для нихъ мѣриломъ, нормою. Государство не представлялось уже верховною цѣлью стремленій индивидовъ, и благосостояніе государства не было признаваемо верховнымъ благомъ, которому всѣ должны были жертвовать своимъ частнымъ благомъ; напротивъ, для государства не поставлялось высшей цѣли, какъ только безопасность и благосостояніе индивидовъ. Единичное возвышалось надъ всеобщимъ, часть надъ цѣлымъ, и подобно тому какъ софисты, слѣдуя основателю софистики Протагору (т.-е. его основоположенію, что человѣкъ, какъ индивидъ, есть мѣра всего), не признавали иного принципа для познанія вещей, кромѣ единичнаго, субъективнаго воспріятія ихъ и представленія, мнѣнія о нихъ, отвергнувъ всякую объективную истину,—такъ точно и относительно государства софисты признали единичную индивидуальность за единственно-истинный и правомочный принципъ дѣятельности и жизни человѣческой, и чрезъ то отвергли всякое понятіе о государствѣ, какъ объ единомъ самостоятельномъ цѣломъ. Государство стало тѣсно для безграничнаго стремленія индивидовъ къ личной свободѣ, и такимъ образомъ разрушилась прежняя спокойная гармонія между государствомъ и его членами, гражданами, ставшими теперь въ противоположность къ государству.

Подобныя ученія софистовъ нигдѣ не нашли себѣ такой воспріимчивой почвы, какъ въ Аѳинахъ, этомъ центрѣ всей греческой образованности. Сюда-то стекались отовсюду софисты, которые одностороннимъ возвышеніемъ момента индивидуальной, личной свободы надъ государствомъ поколебали традиціонные взгляды на государство и на добродѣтель и посѣяли—въ особенности среди новаго поколѣнія—недовольство существующимъ государственнымъ бытомъ, порядкомъ. Въ Аѳинахъ ученія софистовъ встрѣтились съ двумя направленіями умовъ, возникшими изъ внутренняго развитія самой аѳинской жизни,—направленіями, хотя и рѣзко противоположными другъ другу, но тѣмъ не менѣе сходившимися въ томъ, что оба они дали сильный толчокъ безпокойному стремленію новаго поколѣнія передѣлать тотъ существующій порядокъ, бытъ государства,

которымъ оно было недовольно. Одно направленіе явилось въ Аѳинахъ вмѣстѣ съ доведенною до крайности со стороны Перикла демократіею, немедленно по смерти этого знаменитаго государственнаго человѣка, умершаго въ 429 г. до Р. Х. Эгоизмъ геніальныхъ личностей, возвышавшихъ свои личныя цѣли надъ цѣлями государства, при сознательномъ презрѣніи его нравовъ и обычаевъ, законовъ и учрежденій, истребилъ въ Аѳинахъ прежнюю гражданскую, политическую добродѣтель и привелъ наконецъ это государство къ упадку. Блестящимъ представителемъ этого лже-прогрессивнаго направленія былъ Алкивіадъ.

Въ Кимонѣ, знаменитомъ представителѣ аристократической партіи въ Аѳинахъ (умершемъ въ 449 г. до Р. Хр.), возникло, особенно усилившееся въ послѣдніе годы Пелопонезской войны и доходившее до смѣшного подражанія пустымъ формамъ, пристрастіе къ дорійскому, особенно же спартанскому государственному аристократическому быту, который, какъ думали многіе аѳиняне, стоялъ твердо, непоколебимо какъ скала, въ противоположность волнующемуся морю аѳинской демократіи. Въ Аѳинахъ народилось весьма много приверженцевъ этого направленія, такъ-называемыхъ „лакономановъ“. Отъ нихъ особенно исходили часто повторяемыя попытки преобразовать Аѳинское государство въ спартанскомъ, аристократическомъ духѣ,—попытки, не имѣвшія однакоже успѣха, по своей непрактичности, потому что жизнь Спартанскаго государства возникла и развилась исторически совершенно изъ другихъ условій, нежели жизнь Аѳинскаго государства; не говоря уже о томъ, что державшіеся этого направленія аѳиняне обыкновенно идеализировали государственный бытъ Спарты, который въ дѣйствительности представлялъ въ это время много стѣсненій, не соотвѣтствовавшихъ новымъ потребностямъ, задерживавшихъ естественное развитіе человѣческаго духа, такъ что это направленіе было вообще лже-консервативнымъ.

Оба эти направленія, несмотря на ихъ противоположность, дѣйствовали на государство равно отрицательно, разрушительно; ибо приверженцы перваго направленія силились отвлечься отъ всего прошедшаго, а приверженцы второго направленія пятились назадъ, тщетно стараясь возстановить все прошедшее;

тѣ и другіе забывали, что ни то, ни другое невозможно, что ихъ стремленія только разрушаютъ настоящее и ничего не создаютъ. Но въ то время какъ эти два противоположныя направленія въ Аѳинахъ дѣйствовали такимъ образомъ разрушительно, ничего не созидая, явился философъ, который, стоя, такъ сказать, на межѣ, раздѣляющей старое и новое время, дѣйствовалъ такъ, что сталъ основателемъ, создателемъ, творцомъ совершенно новаго этическаго взгляда на жизнь человѣческую. Онъ стоялъ на исторической почвѣ, ибо и онъ признавалъ этику, въ смыслѣ ученія о добродѣтели, основою политики, въ смыслѣ ученія о государствѣ; такимъ образомъ политика была и для него цѣлью, заключеніемъ, какъ бы довершеніемъ этики. Но, съ другой стороны, въ Сократовомъ ученіи содержался и такой элементъ, который былъ несоединимъ съ прежнимъ, уже устарѣлымъ, отжившимъ взглядомъ на государство. Этотъ элементъ состоялъ въ глубоко проникающей и этику, и политику рефлексіи, или въ философскомъ размышленіи объ ихъ основныхъ понятіяхъ. Изслѣдуя сущность вещей вообще, восходя къ понятіямъ и частью разлагая ходячія мнѣнія, представленія на ихъ простѣйшіе элементы, частью показывая ихъ взаимное соотношеніе между собою, Сократъ нашелъ въ традиціонныхъ мнѣніяхъ, представленіяхъ о государствѣ и добродѣтели множество противорѣчій и отчасти даже безнравственныхъ заблужденій; при этомъ онъ нисколько не скрывалъ своего недовольства тогдашнимъ, доведеннымъ до крайности, демократическимъ государственнымъ бытомъ Аѳинъ. Сократъ усвоилъ себѣ довольно распространенную тогда мысль, что добро есть верховная цѣль какъ государства, такъ и всякой вообще человѣческой нравственной дѣятельности и жизни, и поставилъ добро принципомъ своего ученія о добродѣтели, своей этики. Но вскорѣ онъ нашелъ, что такое многосмысленное понятіе, каково понятіе добра, должно быть опредѣлено точнѣе и глубже, нежели какъ его до сихъ поръ обыкновенно представляли себѣ, понимая подъ добромъ только внѣшнія блага. Не отвергая значенія этихъ внѣшнихъ благъ, онъ увидѣлъ въ нихъ только средство къ верховному благу, добру, объемлющему всѣ прочія блага, и призналъ этимъ верховнымъ благомъ, добромъ не что иное, какъ саму добродѣтель, нераз-

дѣльную съ истиннымъ знаніемъ. Такимъ образомъ, онъ впервые выразилъ со всею точностью ту мысль, что добродѣтель, именно сознательная и свободная, какъ гармонія всѣхъ человѣческихъ силъ, способностей, задатковъ и стремленій, носительница которой есть нравственно-чистая воля, не можетъ быть средствомъ для внѣ ея лежащей цѣли, а должна быть самоцѣлью и послѣднею, конечною, верховною цѣлью всего человѣческаго мышленія, познанія и всей человѣческой практической дѣятельности. Но тогдашнія, вездѣ склоняющіяся къ упадку или уже и павшія греческія государства мало соотвѣтствовали такому Сократову понятію о добродѣтели. Поэтому Сократова этика въ смыслѣ ученія о добродѣтели имѣла въ виду уже не государственную, политическую, гражданскую, а субъективную, личную сторону добродѣтели, т.-е. добродѣтель индивида, обязывая его проводить сознательно и свободно свою нравственную волю во всей своей дѣятельности, въ борьбѣ со всѣми неблагопріятными внѣшними обстоятельствами и признавая абсолютное самодовольство этой свободной нравственной воли. Однакоже самъ Сократъ все еще признавалъ нравственнымъ требованіемъ преобразованіе государства согласно съ принципами своего чистаго ученія о добродѣтели, съ тѣмъ, чтобы такимъ образомъ политика была основана на этикѣ; слѣдовательно самъ Сократъ еще считалъ возможнымъ примиреніе и даже единство противоположностей государства съ его порядками, индивида—съ его волей. Напротивъ, изъ его ученія развилось—особенно у циниковъ—такое воззрѣніе на жизнь, которое совпадало почти съ прежде упомянутыми софистическими теоріями. Такъ, предположивъ непримиримую противоположность личной, свободной, индивидуальной воли съ государственными порядками, циники пришли прежде всего къ мысли о нестѣсняемомъ никакими естественными ограниченіями міровомъ государствѣ, а вскорѣ затѣмъ—и къ такимъ ученіямъ, которыя имѣли въ виду совершенное отрицаніе государства и даже собственности и семейства. Въ то время какъ въ собственной Греціи все рѣзче выступалъ такимъ образомъ принципъ личной свободы индивида, разрушительно дѣйствуя здѣсь на нравы и обычаи, на государственные законы и учрежденія,—въ нѣкоторыхъ городахъ такъ-называемой Великой Греціи (въ нынѣшней южной

части Италіи) Пиѳагоромъ и его школою уже давно была сдѣлана смѣлая попытка преобразованія государствъ, распадающихся здѣсь вслѣдствіе анархіи,—не только усиленіемъ уже прежде существовавшихъ въ нихъ аристократическихъ элементовъ, но въ особенности введеніемъ такихъ порядковъ, которые регулировали бы нравы и обычаи и вообще всю жизнь господствующаго класса гражданъ строго въ духѣ древне-дорійской формы государственной жизни; преимущественно же воспитаніемъ этихъ гражданъ въ такомъ духѣ, согласно съ понятіемъ о добродѣтели, какъ гармоніи всей человѣческой дѣятельности, для чего и были основаны пиѳагорейскіе союзы, общества. Хотя эта цѣль не противорѣчила древне-греческому взгляду на государство, однакоже преслѣдованіе ея увлекло пиѳагорейцевъ гораздо далѣе существовавшаго тогда государственнаго быта. Такъ напримѣръ, извѣстное изреченіе пиѳагорейцевъ, что у друзей все общее, имѣло у тѣхъ, безъ сомнѣнія, не просто только лично-общительное значеніе, но и значеніе политико-соціальное, указывая на тò, что собственность должна быть общею по крайней мѣрѣ у властвующаго класса гражданъ, въ чемъ скрывается уже отрицаніе индивидуальной, частной собственности.

Такимъ-то образомъ въ Греціи—именно въ самомъ живомъ, подвижномъ и самомъ образованномъ изъ всѣхъ греческихъ государствъ, въ Аѳинахъ, возникъ новый существенный моментъ жизни, не извѣстный древнѣйшему времени,—сознаніе индивидомъ своей личной свободы. Между тѣмъ какъ во многихъ гражданахъ поверхностныхъ и не отличавшихся нравственностью, сознаніе такого рода приняло направленіе пагубное, разрушительное для государства и для нравственности,—это уже самое сознаніе приняло въ гражданахъ глубоко мыслящихъ и строго нравственныхъ такое направленіе, что они, въ сознаніи своей личной свободы, принялись ставить высокіе идеалы государственной жизни, построяемые ими на нравственности, на добродѣтели. Неудовлетворенные настоящимъ государственнымъ бытомъ, они переносили свои идеалы въ отдаленныя мѣстности и времена. Мѣстомъ и временемъ осуществленія этихъ идеаловъ, въ которыхъ какъ-то чудно сплочивались старое и новое міровоззрѣнія, были то баснословный бытъ своего соб-

ственнаго народа; то какая-то страна, называвшаяся Атлантидой, будто-бы существовавшая нѣкогда въ дѣйствительности, но давно погибшая, воспоминаніе о которой содержалось однако въ народныхъ сказаніяхъ и преданіяхъ; то востокъ, именно—или Персія (особенно идеализированная въ Ксенофонтовой „Киропедіи"), или таинственный древній Египетъ со своими неподвижными кастами. Но эти идеалы не были пустою игрою фантазіи, не считались чѣмъ-то вовсе несбыточнымъ; напротивъ, ставившіе ихъ не отчаивались въ возможности осуществить въ дѣйствительности такое государство, которое соотвѣтствовало бы задуманному идеалу или по крайней мѣрѣ возможно близко подходило бы къ нему; не отчаивались въ возможности основать его гдѣ-нибудь, даже на греческой землѣ, при благопріятныхъ, конечно, условіяхъ, обстоятельствахъ.

Таковы вообще были тѣ направленія и стремленія греческаго народа, въ виду государства и индивидовъ, какія засталъ Платонъ. Ни одно изъ нихъ не осталось чуждымъ всестороннему генію Платона. Сперва Платонъ съ юношескимъ жаромъ односторонне предавался тому или другому направленію, стремленію. Но чѣмъ болѣе мужало мышленіе Платона, тѣмъ болѣе находилъ онъ необходимымъ примирить, согласить между собою всѣ эти направленія, стремленія. Наконецъ, въ зрѣломъ возрастѣ своемъ Платонъ возвращается отъ верховнаго принципа Сократовой философіи, отъ всеобщихъ, субъективныхъ понятій, выражающихъ сущность вещей въ человѣческомъ умѣ, къ объективнымъ, самосущимъ, вѣчнымъ и неизмѣннымъ идеямъ, болѣе или менѣе отражающимся въ самихъ вещахъ. На этихъ-то идеяхъ и старался онъ построить новую этику, какъ ученіе о добродѣтели, и новую политику, какъ ученіе о государствѣ, наполнивъ исторически данныя формы греческаго государственнаго быта соотвѣтствующимъ этимъ идеямъ, слѣдовательно идеальнымъ, въ этомъ смыслѣ, содержаніемъ.

Въ первыхъ, по времени написанія, сочиненіяхъ своихъ, въ разговорахъ, написанныхъ до смерти Сократа, Платонъ приводилъ этику въ тѣснѣйшую связь съ политикою. Такъ въ это время онъ относилъ къ государственной, публичной дѣятельности и жизни гражданина какъ всю единую, нераздѣльную добродѣтель, такъ и содержащіяся въ ней отдѣльныя,

единичныя добродѣтели —мужество, благоразумную умѣренность и благочестіе. Истинною, абсолютно-совершенною добродѣтелью призналъ онъ истинное, абсолютно-совершенное искусство государственнаго правленія, пріобрѣтаемое разумнымъ познаніемъ цѣлей государства и наилучшихъ средствъ къ ихъ достиженію, назвавъ это искусство царскимъ искусствомъ, въ смыслѣ искусства, возвышающагося надъ всѣми искусствами, какъ возвышается царь надъ всѣмъ подчиненнымъ его верховной власти.

Однакоже Платонъ допускаетъ, по крайней мѣрѣ отчасти, такую добродѣтель, какъ особенный даръ Божій; въ разговорѣ „Политикъ“ онъ призналъ прирожденность этой добродѣтели геніальнымъ государственнымъ людямъ, великимъ политикамъ, у которыхъ замѣчательный практическій тактъ и геніальная теоретическая способность угадывать истину часто замѣняютъ недостающее имъ истинно-философское знаніе.

Когда трагическая смерть Сократа отчуждила Платона отъ государственной жизни его родины, Аѳинъ, тогда Платонъ сталъ стремиться уже къ высшей цѣли этики, въ смыслѣ все-таки ученія о добродѣтели,—тогда самымъ чистымъ выраженіемъ искусства жить добродѣтельно, нравственно призналъ онъ правду и справедливость какъ добродѣтель, но такъ что въ этой добродѣтели на первый планъ выступаетъ уже моментъ личности, очищеніе индивидомъ своего сердца, съ цѣлью однакоже служить государству, его цѣлямъ. Съ другой стороны надъ государственнымъ порядкомъ возвышается у него здѣсь впервые идея нравственнаго мірового порядка, объемлющаго весь міръ, небо и землю; такимъ образомъ отдѣльное, единичное, земное человѣческое государство, гражданство расширяется здѣсь впервые въ міровое государство, гражданство, и впервые является здѣсь идея космополитизма.

Далѣе Платонъ выражаетъ уже свое полное отвращеніе отъ принятія какого бы то ни было дѣятельнаго участія въ дѣлахъ своего государства и полное отчаяніе улучшить существующій бытъ его. Въ этомъ направленіи проявляется впервые то возвышеніе личной добродѣтели надъ добродѣтелью гражданскою, политическою (въ прежнемъ, греческомъ значеніи этого слова), которая состоитъ въ удаленіи индивида отъ внѣшней жизни

въ глубину собственнаго нравственно-чистаго сердца и въ тишину своего философски-познающаго ума.

Однакоже вскорѣ Платонъ обратился снова къ занятію государствомъ, если не практическому, т.-е. не къ принятію дѣятельнаго участія въ его дѣлахъ, то по крайней мѣрѣ теоретическому, т.-е. къ занятію ученіемъ, наукою о государствѣ, политикою. Къ этому Платонъ былъ приведенъ сперва личнымъ ознакомленіемъ своимъ, во время своихъ далекихъ странствованій, съ такими совершенно новыми для него государствами, какъ Египетъ и государства греко-сицилійскія, а также своими близкими сношеніями съ пиѳагорейцами, которые и тогда еще продолжали дѣйствовать для осуществленія своихъ политическихъ идеаловъ. Но когда Платонъ началъ учить философіи на принадлежащемъ ему участкѣ земли близъ такъ-называемой Академіи, тогда занятіе его политикою, въ смыслѣ ученія о государствѣ, было прервано, потому что тогда онъ былъ занятъ преимущественно исканіемъ такого верховнаго философскаго принципа, который былъ бы способенъ связать въ одно цѣлое всѣ отрасли науки, философіи, для господства надъ ними; связать три главныя стороны философіи, бывшія до того отдѣльными, — натурфилософскую, діалектическую и этическую, и развить ихъ всѣ вмѣстѣ, съ тѣмъ, чтобы возвыситься ко всестороннему, всеобъемлющему и цѣлостному философскому знанію вообще. Признавъ первоначальнымъ источникомъ всякаго истиннаго философскаго знанія вообще и всякой истинной философской нравственности любовь къ добродѣтели, въ смыслѣ стремленія къ прекрасному, Платонъ связалъ съ этою любовью первые очерки той своей философіи, которая была уже построена на его ученіи объ идеяхъ, и которая на такомъ основаніи старалась соединить въ себѣ всѣ области знанія и всѣ ихъ преобразовать.

Освѣтивъ съ различныхъ сторонъ идею безсмертія души человѣческой, Платонъ окончательно основалъ на этой именно идеѣ свою идеальную въ этомъ смыслѣ этику: этическимъ основаніемъ всего мышленія человѣческаго и всей дѣятельности человѣческой призналъ онъ идею вѣчнаго нравственнаго міроваго порядка, которому должна быть причастна безсмертная душа человѣческая, и идею вѣчной міровой гармоніи, выра-

жать которую должна была человѣческая добродѣтель. Но вмѣстѣ съ тѣмъ Платонъ нашелъ уже и ту идею, которая господствуетъ надъ всею Платоновою философіей въ ея наиболѣе развитомъ, вполнѣ зрѣломъ видѣ — идею верховнаго добра, которое Платонъ понималъ уже не по образу Сократа, не съ субъективной только стороны, т.-е. не въ смыслѣ знанія, или добродѣтели, или счастья человѣческаго, а въ смыслѣ владычествующей надъ всѣмъ міромъ, устрояющей весь міръ и правящей имъ силы, какъ верховной идеи, равномѣрно соединяющей въ себѣ объективное, вѣчное, неизмѣнное бытіе (пребывающее сущее) и субъективное чистѣйшее познаніе этого бытія (сущаго) умомъ человѣческимъ.

Послѣ этого Платонъ старался показать владычество этой идеи въ мірѣ явленій съ троякой стороны, а именно: 1) какъ принципъ мѣры и гармоніи и обусловливаемой ими добродѣтельной, нравственной и вмѣстѣ счастливой, блаженной жизни индивидовъ (въ разговорѣ „Филебъ"); 2) какъ основной законъ человѣческаго общества и государства, ихъ образующій, устрояющій (въ разговорѣ „Государство"); наконецъ 3) какъ сила природы, дѣйствующая творчески и сознательно по разумнымъ цѣлямъ, образуя и устрояя природу (въ разговорѣ „Тимей"). Такимъ образомъ во всѣхъ этихъ трехъ разговорахъ идея верховнаго добра представляется какъ верховная цѣль и всего бытія, сущаго, и всего познанія человѣческаго ума. Разговоръ „Государство", стоя въ срединѣ между разговорами „Филебъ" и „Тимей", представляетъ торжество идеи верховнаго добра, какъ нравственнаго мірового порядка, въ сожитіи людей, въ людскомъ обществѣ, какъ самую существенную задачу всей нравственной дѣятельности и жизни и государства, и индивидовъ, граждапъ его, и всѣхъ регулирующихъ законовъ и учрежденій. Отправляясь отъ мысли о мѣрѣ и гармоніи, въ которыхъ и состоитъ вся добродѣтель, слѣдовательно — отъ мысли, явившейся послѣднимъ результатомъ разговора „Филебъ", разговоръ „Государство" возвышается подъ конецъ къ идеѣ нравственнаго мірового порядка, съ которымъ должны состоять въ согласіи и законы внѣшней природы, и такимъ образомъ онъ приводитъ къ задачѣ разговора „Тимей" — раскрыть сознательно и творчески дѣйствующую въ мірѣ по разум-

нымъ цѣлямъ силу природы. Основной законъ этики, а именно: господство мѣры надъ безмѣрнымъ, разумнаго надъ неразумнымъ, чувственнымъ, расширяется здѣсь въ объективное представленіе объ организмѣ единой, живой цѣлости нравственной и государственной жизни, и, наконецъ, возвышается какъ бы къ предчувствію разумнаго организма единой, живой цѣлости всего міра съ его единымъ вѣчнымъ основнымъ закономъ, соединяющимъ человѣка, его духъ и природу, и открывающимся во всѣхъ взаимныхъ отношеніяхъ и движеніяхъ всѣхъ небесныхъ тѣлъ. Вотъ такимъ-то образомъ три сказанные разговора „Филебъ", „Государство" и „Тимей", связанные между собою наитѣснѣйшею связью, и суть самые зрѣлые плоды всей философской дѣятельности Платона, творенія самаго зрѣлаго періода его жизни. Изъ этихъ трехъ разговоровъ мы, разумѣется, остановимся здѣсь только на разговорѣ „Государство", потому что содержаніе только этого разговора относится прямо, непосредственно къ исторіи философіи права, къ спеціальному предмету нашихъ лекцій, не говоря уже о томъ, что Платоновъ разговоръ „Государство", по всей справедливости, считался издревле самымъ значительнымъ его сочиненіемъ, какъ главнымъ источникомъ всей его философіи вообще въ ея законченномъ видѣ.

Собственно въ исторіи философіи права значеніе этого сочиненія состоитъ въ томъ, что оно старается примирить, соединить два противоположныя міровоззрѣнія—старо-греческое и новое—и оживить бездушныя формы вымирающей древнегреческой жизни духомъ новаго времени. Такъ, съ одной стороны, этотъ разговоръ доводитъ до крайности принципъ греческаго государства, какъ поглощающаго всю личную свободу индивида, гражданина; но съ другой стороны, ниспровергая всѣ историческія препоны, этотъ разговоръ возвышается надъ всѣми этическими и религіозными воззрѣніями и формами отжившей греческой жизни. Далѣе, съ одной стороны этотъ разговоръ объемлетъ не только всѣ результаты Платоновой философіи, до которыхъ дошелъ онъ самъ въ своихъ прежнихъ сочиненіяхъ, но и всѣ существенные результаты всей предшествующей Платону греческой философіи; съ другой же стороны здѣсь Платонъ владычествуетъ надъ тѣми и другими результа-

тами своимъ единымъ верховнымъ принципомъ, идеею верховнаго добра. Затѣмъ съ одной стороны и всѣ прежде мною упомянутыя, современныя Платону, стремленія и направленія соединяются въ этомъ разговорѣ какъ бы въ фокусѣ; но съ другой стороны они въ немъ проводятся уже освѣщенные новымъ свѣтомъ, свѣтомъ верховной идеи добра.

Такъ въ разговорѣ „Государство" встрѣчаемъ мы тотъ дуализмъ, ту двойственность или то самораздвоеніе, которое совершалось тогда въ сознаніи греческаго народа. Одолѣть, побороть этотъ дуализмъ не вполнѣ удалось даже такой философіи, какою была Платонова философія, несмотря на всѣ могучія усилія Платона какъ всесторонняго и всеобъемлющаго философа и на все необычайное искусство его, какъ великаго художника, старающагося разрѣшить всѣ противоположности въ единствѣ идеи верховнаго добра. Такъ Платонъ раздѣляетъ со многими современными ему согражданами особенную привязанность къ формамъ древне-дорійскаго государства (именно Спартанскаго), но въ то же время онъ не можетъ не видѣть, что принципъ этого государства, какъ онъ выразился въ дѣйствительности, имѣетъ много недостатковъ, что онъ вообще бездушенъ, безжизненъ, мертвъ. Поэтому съ одной стороны Платонъ чертитъ такой идеалъ государства, въ которомъ оно деспотически подавляетъ всѣ личныя права и цѣли своихъ гражданъ, въ томъ убѣжденіи, что какъ въ природѣ единство идеи есть истинно-сущее, а множественность явленій есть призрачно-сущее, такъ и въ государствѣ должно господствовать только всеобщее, какъ истинно сущее; все же индивидуальное можетъ продолжать свое существованіе только какъ исчезающій призракъ. Но съ другой стороны Платонъ требуетъ, чтобы внутренняя духовная жизнь гражданъ или по крайней мѣрѣ господствующаго въ государствѣ класса гражданъ, посредствомъ истиннаго философскаго знанія возвысилась на невѣдомую дотолѣ высоту; чтобы такимъ образомъ и индивидуальность, освободившись отъ своей конечности, стала безконечною, какъ безконечна всеобщность.

Хотя индивидъ внѣ государства и по мнѣнію Платона, какъ и по общему воззрѣнію древнихъ грековъ—ничто и ничего своего не долженъ имѣть, однакоже Платонъ требуетъ, чтобы

по крайней мѣрѣ лучшіе граждане государства не довольствовались дѣятельностью для государства, а стремились бы къ высшимъ цѣлямъ; ибо хотя государство есть высочайшая форма нравственной жизни человѣческой, однакоже оно принадлежитъ не къ міру истинно-сущаго, не къ міру идей, а къ призрачному міру, къ міру явленій, въ которомъ господствуетъ не истинное, разумное философское знаніе, а мнѣніе, представленіе,—не идеи въ ихъ чистотѣ, а только ихъ тусклыя отраженія, тѣни идей. Хотя государство должно быть чистѣйшимъ осуществленіемъ въ дѣйствительности верховной идеи добра, должно быть царствомъ добродѣтели, но добродѣтель, на которой должны основываться бытъ и жизнь государства, уже не есть у Платона тѐ, что̀ прежде называли добродѣтелью, т.-е. не есть только практическая дѣятельность, разсчитанная на пріобрѣтеніе членами государства сообща земныхъ благъ, на достиженіе земныхъ цѣлей, какъ счастія, и поэтому имѣющая награду внѣ себя; напротивъ, цѣль добродѣтели не ограничивается настоящею, земною жизнью человѣка; добродѣтель, по крайней мѣрѣ у гражданъ лучшихъ, достигшихъ познанія истинно-сущаго, идей, есть плодъ глубокаго и широкаго развитія ихъ личности, индивидуальности; цѣль добродѣтели—именно ея верховное добро, благо—вѣчна и неизмѣнна, и награду свою добродѣтель частію носитъ сама въ себѣ, частію ожидаетъ ея отъ будущей, неземной жизни, гдѣ исчезнутъ всѣ несоотвѣтствующія настоящей, земной жизни противоположности между добродѣтелью и счастіемъ, гдѣ счастливъ, блаженъ только добродѣтельный, а порочный—несчастенъ.

Платоново государство построено и на греческомъ народномъ характерѣ, и въ то же время на восточномъ, а именно на древне-египетскомъ устройствѣ кастъ, которыя онъ старается привести въ связь съ принципами греческаго государства. Хотя Платонъ связанъ своею греческою національностью до того, что считаетъ только греческій народъ имѣющимъ право на свободу, а не-грековъ или такъ-называемыхъ „варваровъ“ признаетъ рожденными для рабства, однакоже иногда онъ не можетъ скрыть невольно проглядывающаго особеннаго расположенія своего къ нѣкоторымъ восточнымъ воззрѣніямъ и формамъ быта и жизни.

Подобно пиѳагорейцамъ строитъ Платонъ свое государство на строжайшемъ воспитаніи, совершенно разсчитанномъ на пріобрѣтеніе его членами гражданской доблести; но самымъ высшимъ результатомъ этого воспитанія кажется ему отчужденіе гражданъ отъ государства, отъ его дѣлъ, или, лучше сказать, возвышеніе надъ государствомъ: всѣ порядки въ государствѣ кажутся ему имѣющими въ виду только осуществленіе въ дѣйствительности высшаго земного счастія, между тѣмъ какъ онъ требуетъ, чтобы въ его государствѣ лучшіе совершеннолѣтніе граждане сознавали себя гражданами высшаго міроваго государства, обнимающаго весь міръ. Далѣе, хотя въ его государствѣ господствуетъ простая, наивная, веселая жизнь древнѣйшихъ временъ греческой исторіи, вполнѣ удовлетворяющаяся настоящимъ, и въ этомъ смыслѣ дѣтски-свѣтлая, полная земныхъ радостей, веселій,—но вездѣ проглядываетъ у него жизнь высшая, небесная, серьезная, предшествующая рожденію человѣка и слѣдующая за его смертью; въ сравненіи съ нею настоящая, земная жизнь есть только мимолетное мгновеніе или только слабое отраженіе ея. Надъ всѣми порядками земного государства возвышается у него идея нравственнаго порядка, владычествующаго надъ всѣми государствами міра,—идея, въ которой какъ бы выражается предчувствіе вѣчнаго царствія Божія, въ христіанскомъ смыслѣ этого слова.

Таковъ дуализмъ, проходящій чрезъ все Платоново сочиненіе „Государство"; имъ весьма затруднено пониманіе главнаго предмета этого сочиненія и выводъ изъ него одной руководной, господствующей надъ всѣми частностями, основной мысли и главной цѣли или задачи этого сочиненія. Обыкновенно думаютъ, что изображеніе въ главныхъ чертахъ совершеннаго государственнаго быта, основаннаго на истинной добродѣтели и на истинномъ знаніи, есть главный предметъ, главная цѣль или задача этого разговора, чѣмъ будто-бы и объясняется самое его заглавіе „Πολιτεία" — гражданство, государство. Въ пользу этого мнѣнія ссылаются на самого Платона, который въ своемъ вступленіи къ разговору „Тимей" прямо объявляетъ, устами Сократа, что главное содержаніе бесѣды, разсказанной вчера Сократомъ (т.-е. именно разговора о государствѣ) имѣло цѣлью выяснить, каково должно быть самое лучшее государ-

ство и изъ какихъ мужей оно должно состоять. Въ разговорѣ „Законы“ Платонъ ссылается на представленное уже имъ изображеніе самаго лучшаго, первостепеннаго государства, и тѣмъ также заявляетъ, что въ этомъ и состоитъ существенное содержаніе разговора „Государство“.

Поэтому и не удивительно, что Аристотель—въ своей критикѣ Платоновой теоріи государства—отправляется отъ того положенія, что Платонъ въ своемъ разговорѣ „Государство“ хотѣлъ представить не болѣе, какъ науку о государствѣ, политику, вслѣдствіе чего Аристотель, не упоминая о прочемъ богатомъ содержаніи этого разговора, критически разсматриваетъ только политическое его содержаніе. Затѣмъ и Цицеронъ — въ своемъ сочиненіи „De Republica“, и Бэконъ — въ своемъ философскомъ трактатѣ „De augmentis scientiarum“ — смотрѣли на Платоновъ разговоръ „Государство“ только съ политической стороны.

Въ противоположность такому воззрѣнію, весьма распространенному и все еще господствующему и понынѣ, явилось уже въ позднѣйшей древности (именно у комментаторовъ Платона) то мнѣніе, что Платонъ хотѣлъ представить на совершеннѣйшемъ государствѣ образъ совершеннѣйшей добродѣтели индивида, именно правды и справедливости, какъ звена, связующаго всѣ человѣческія добродѣтели и отношенія. По этому мнѣнію не наука о государствѣ, не „политика“, а ученіе о добродѣтели, „этика“, есть самая главная цѣль или главный предметъ задачи этого разговора; что же касается его политическаго содержанія, то хотя оно и занимаетъ въ немъ наибольшее мѣсто и стоитъ на переднемъ планѣ, но оно приводится въ немъ только въ видѣ примѣра, поясняющаго сказанное ученіе о добрѣ вообще и правды и справедливости въ особенности. Въ новѣйшее время всего рѣзче развилъ и защитилъ это мнѣніе послѣдователь Канта — *Моргенштернъ*; ему въ существенномъ слѣдуетъ бывшій профессоръ Берлинскаго университета, знаменитый теологъ и философъ *Шлейермахеръ*.

Появленіе такихъ двухъ противоположныхъ воззрѣній на главную задачу или цѣль разговора „Государство“ легко объясняется дуализмомъ этого разговора, именно не вполнѣ согласо-

ваннымъ противоположеніемъ, въ которомъ Платонова идея государства находится съ личною свободою и добродѣтелью и нравственностью индивида. Такъ какъ и та, и другая сторона выставляются въ разговорѣ „Государство" съ равною силою, то на передній планъ выступаетъ въ немъ то одна, то другая изъ нихъ, и во всемъ ходѣ разговора обѣ стороны являются взаимно себя обосновывающими и ограничивающими. Поэтому многое можно сказать и въ пользу одного, и въ пользу другого воззрѣнія, и противъ каждаго изъ нихъ.

Такъ какъ несомнѣнно, что ученіе о государствѣ, политика, не составляетъ единственнаго содержанія Платонова разговора „Государство", но въ немъ развиваются также и высшіе принципы и истины этики, ученіе о добродѣтели вообще и дикеологія, ученіе о правдѣ и справедливости, то многіе думали найти главный предметъ, главную цѣль, задачу этого разговора въ соединеніи сказанныхъ сторонъ его, утверждая, что въ этомъ разговорѣ Платонъ хотѣлъ представить единство политики и этики съ дикеологіею, или соединить ученіе о государствѣ съ ученіемъ о добродѣтели вообще и правдѣ и справедливости въ особенности. Уже *Цицеронъ* находилъ въ этомъ разговорѣ соединеніе обѣихъ такихъ задачъ, цѣлей; къ тому же заключенію пришли: неоплатоникъ *Проклъ* и новѣйшій нѣмецкій историкъ *Германнъ.* Знаменитый французскій филологъ XVI столѣтія *Муретъ* думаетъ, что предметъ этого разговора не есть ни государство только, ни правда и справедливость только, а и то, и другое вмѣстѣ, и притомъ какъ предметы, представленные въ ихъ единствѣ, т.-е. относящаяся къ государству правда и справедливость, или праведный и справедливый государственный порядокъ. Существенно сходится съ Муретомъ одинъ изъ новѣйшихъ издателей полнаго собранія Платоновыхъ сочиненій въ оригиналѣ, *Штальбаумъ.* Гораздо глубже понималъ Платоновъ разговоръ „Государство" Гегель. По его мнѣнію, Платонъ хотѣлъ показать, что правда и справедливость въ ея истинности и реальности существуетъ только въ государствѣ, въ этой объективной дѣйствительности, реальности права въ обширномъ смыслѣ (въ понятіи, развивающемся какъ собственно право, какъ моральность и какъ нравственность), такъ что всякій единичный субъектъ имѣетъ

своею цѣлью всеобщее и только изъ этого духа всеобщаго и въ этомъ духѣ всеобщаго хочетъ, дѣйствуетъ, живетъ и наслаждается. Такимъ образомъ, Гегель находитъ въ этомъ разговорѣ возвышеніе—какъ онъ выражается—моральности къ нравственности, т.-е. возвышеніе моральной добродѣтели индивидовъ, выражающейся въ выполненіи особенныхъ цѣлей, къ той высшей добродѣтели, которая живетъ и дѣйствуетъ для государства. Слѣдовательно Гегель, съ одной стороны, опять приближается къ древнѣйшему воззрѣнію, по которому идея государства есть основная мысль этого Платонова разговора; однакоже, съ другой стороны, Гегель не упускаетъ изъ виду и этическаго содержанія разговора, опредѣляя отношеніе обѣихъ сторонъ совершенно въ духѣ греческой древности.

Карлъ Штейнгартъ говоритъ о главномъ предметѣ, главной задачѣ разговора „Государство" слѣдующее: одною изъ значительнѣйшихъ задачъ Платона при сочиненіи этого разговора была та же самая великая задача, которую величайшіе государственные люди Греціи старались рѣшить различными путями, а именно: соединеніе субъективной нравственности съ объективной въ томъ смыслѣ, что немыслимы ни добродѣтель индивидовъ безъ отношенія къ государству, ни государство, не основанное на добродѣтели индивидовъ. Однакоже при этомъ не должно забывать, что въ этомъ Платоновомъ разговорѣ высказывается та господствующая надъ этическими системами позднѣйшихъ греческихъ философовъ противоположность между политическою добродѣтелью (праведностью и справедливостью) и добродѣтелью чисто умственною, или философскою (мудростью), которая мѣшаетъ гармоніи обѣихъ сторонъ, составляющей стремленіе Платона. Уже это заставляетъ насъ сомнѣваться, дѣйствительно ли главною цѣлью Платонова разговора „Государство" было изображеніе основанной на государствѣ и въ немъ оправдывающейся добродѣтели. Но кромѣ того есть и другія, болѣе важныя причины сомнѣваться въ правдивости сказаннаго мнѣнія. Не говоря уже о томъ, что этимъ мнѣніемъ не можетъ быть объяснено многое изъ содержанія разговора „Государство", нельзя не признать, что и въ томъ видѣ, какимъ является пониманіе этого разговора даже у Гегеля, оно несостоятельно, потому что въ такомъ случаѣ

этотъ Платоновъ разговоръ все еще заключалъ бы въ себѣ такой сознательный, намѣренный дуализмъ, который несовмѣстимъ съ единствомъ художественной или философской основной идеи, подобно тому, какъ и въ драматическомъ сочиненіи, представляющемъ два различныя, хотя бы внѣшнимъ образомъ и связанныя дѣйствія, не можетъ быть рѣчи объ единой основной мысли. Вообще соединеніе двухъ различныхъ мыслей не можетъ быть основною мыслью истинно-художественнаго произведенія, даже если при этомъ подчинить одну мысль другой мысли. Напротивъ должна быть одна основная мысль, къ которой возводятся различныя мысли, какъ къ своему высшему принципу. Поэтому и здѣсь, въ разговорѣ „Государство", необходимо отыскать тотъ высшій принципъ, который, возвышаясь надъ нравственною жизнью и индивидовъ, и государства, вмѣщалъ бы въ себѣ то и другое, и который не только объяснялъ бы необходимость ихъ соединенія, но и содержалъ бы въ себѣ верховныя основанія ихъ сущности. По мнѣнію Штейнгарта, эту основную мысль можно найти только въ той высочайшей изъ всѣхъ идей, которая есть центръ всѣхъ содержащихся въ разговорѣ „Государство" изслѣдованій — въ идеѣ верховнаго добра, какъ принципѣ всякой истины и всякой добродѣтели, даже какъ принципѣ всякаго бытія, всего существующаго. Но эта самая идея верховнаго добра лежитъ въ основаніи и Платоновыхъ разговоровъ „Филебъ" и „Тимей", которые поэтому стоятъ въ ближайшей связи съ разговоромъ „Государство". Поэтому остается еще опредѣлить, какая сторона этой идеи всего болѣе открывается въ разговорѣ „Государство". И вотъ Штейнгартъ находитъ, что въ этомъ разговорѣ идея верховнаго добра открывается тою своею стороною, съ которой она есть идея всеобщаго нравственнаго міроваго порядка, соединяющаго небо и землю, посюстороннее и потустороннее. Этотъ порядокъ, съ одной стороны, приводитъ къ тому, что нравственная жизнь развивается въ единый организмъ, въ одну живую цѣлость, господствующую надъ всею человѣческою жизнью; съ другой стороны онъ требуетъ возстановленія столь часто нарушаемаго согласія нравственной и безнравственной дѣятельности индивидовъ съ ихъ судьбами (т.-е. съ ихъ счастьемъ и несчастьемъ). Въ эту идею, какъ

въ фокусъ, и стекаются, какъ лучи, всѣ отдѣльныя мысли этого разговора. Эта идея требуетъ прежде всего твердаго порядка въ душевной жизни индивида,—чтобы неразумное, чувственное въ человѣческой природѣ, ея низшія влеченія безусловно повиновались разумному, богоподобному въ ней, господству разума. Но затѣмъ эта идея требуетъ также, чтобы люди соединялись въ государства, ибо только въ нихъ возможно нравственное сожитіе индивидовъ по твердымъ законамъ, и чтобы и государство въ своихъ порядкахъ представляло такое же безусловное подчиненіе низшихъ влеченій господству разума. Поэтому какъ въ душѣ индивида долженъ господствовать разумъ, такъ и въ государствѣ должны господствовать люди разумные, истинно-знающіе, истинные друзья мудрости, философы.

Затѣмъ эта идея нравственнаго міроваго порядка необходимо заключаетъ въ себѣ требованіе, чтобы внѣшнія судьбы индивидовъ были обусловливаемы ихъ болѣе или менѣе разумною и нравственною дѣятельностью, жизнью; чтобы, слѣдовательно, было соотвѣтствіе между ихъ счастьемъ и добродѣтелью. Поэтому съ вопросомъ о понятіи правды и справедливости здѣсь уже съ самаго начала связывается вопросъ объ ея полезности, и затѣмъ эти вопросы остаются связанными, пока, наконецъ, въ заключеніи изслѣдованія, они не находятъ своего разрѣшенія, насколько человѣкъ можетъ рѣшить ихъ путемъ вѣрующаго предчувствія въ загробную жизнь, въ которой для человѣка и настанетъ такое соотвѣтствіе. Впрочемъ уже въ государствѣ его правителямъ придается безусловная власть проводить—насколько это подъ силу людямъ—сказанное соотвѣтствіе, не только награждая добродѣтель и наказывая порокъ, но и указывая каждому индивиду то мѣсто въ государственной жизни, на какое онъ можетъ имѣть притязаніе частью по своимъ природнымъ дарованіямъ, частью по своей добродѣтели, оправданной имъ въ борьбѣ и въ разныхъ испытаніяхъ, которымъ онъ подвергался въ своей жизни. Но такъ какъ сказанное соотвѣтствіе не можетъ быть полнымъ въ настоящей жизни, то природное человѣческое чувство требуетъ признанія потусторонней жизни, гдѣ возстановляется полная гармонія между добродѣтелью и счастьемъ, порокомъ и несчастьемъ. Такъ нравственный порядокъ расширяется въ міровой поря-

докъ, человѣческое государство—въ міровое государство, гдѣ не только доброе находитъ себѣ достаточную награду, а злое—наказаніе; но гдѣ и безконечное различіе человѣческихъ задатковъ, дарованій и судебъ въ настоящей жизни является какъ необходимое послѣдствіе предшествующей рожденію жизни человѣка и его послѣдующей свободной, нравственной или безнравственной дѣятельности. Какъ во главѣ человѣческаго государства должны стоять разумнѣйшіе, мудрѣйшіе, богоподобнѣйшіе мужи, такъ во главѣ этого отправленія правосудія стоятъ въ міровомъ государствѣ божественныя силы, съ равною мудростью объемлющія прошедшее, настоящее и будущее. Поэтому народная религія требуетъ своего основательнаго очищенія, будучи помрачена ложными вѣрованіями въ то, будто бы боги являются представителями не нравственнаго, а безнравственнаго міровoго быта.

Далѣе, такъ какъ государство должно быть организмомъ, единою живою цѣлостью нравственныхъ, этическихъ силъ, то поэтому и его элементы (т.-е. его гражданъ) Платонъ долженъ былъ расчленить органически, т.-е. сословно, но такъ, чтобы единствомъ идеи государства перевѣшивалось во всѣхъ отношеніяхъ разнообразіе сословій, классовъ, а не только личныхъ особенностей индивидовъ. Но и самыя противоположности, изъ которыхъ состоитъ государство, нужно было изобразить такъ, чтобы онѣ представляли собою также организмъ, единую живую цѣлость, какъ единство въ многообразіи, и чтобы онѣ были соединены между собою средними членами (именно среднимъ сословіемъ, классомъ между классами правителей и рабочихъ), подобно тому какъ въ человѣческой природѣ, въ душѣ индивида разумное, умъ связано съ неразумнымъ, съ чувственными влеченіями, наклонностями, пожеланіями,—среднимъ элементомъ души, т.-е. энергически-дѣятельною волею.

Но также и средній членъ между разумнымъ и неразумнымъ элементами души человѣческой, т.-е. энергически-дѣятельную волю, нужно было представить въ ея двойственной природѣ, а именно: какъ эта воля—то становится доброю, нравственною волею, когда подчиняется уму, подчиняя ему съ собою и всѣ чувственныя влеченія, пожеланія,—то является

честолюбіемъ, страстью къ борьбѣ, войнѣ и т. под., когда она, не подчиняясь уму, развивается односторонне.

Но дабы все сказанное изложеніе могло быть дѣйствительно законченнымъ, нужно было Платону представить мощную и здоровую душу человѣческую, въ образѣ мощнаго же, здороваго государства, какъ человѣка въ большомъ размѣрѣ; государство это должно быть управляемо умомъ, людьми мудрыми, философами; ему слѣдовало противопоставить образъ слабаго, все болѣе и болѣе клонящагося къ упадку и болѣзненнаго государства, изобразивъ такія состоянія человѣческой души и государства, гдѣ преобладаютъ или односторонняя, не подчиняемая уму, энергически-дѣятельная воля, или многообразныя чувственныя влеченія и пожеланія. Но и въ основѣ обоихъ этихъ образовъ также лежитъ непосредственно идея нравственнаго міроваго порядка, ибо въ этихъ образахъ представляется счастье добродѣтельной, нравственной жизни и несчастье порочной, безнравственной жизни, проявляющіяся отчасти уже и въ настоящей, земной жизни. Но такъ какъ никогда вполнѣ не согласуются внутреннее съ внѣшнимъ, должное съ дѣйствительнымъ, то какъ скоро человѣкъ сознаетъ необходимость нравственнаго порядка жизни, онъ долженъ стараться уничтожить мало-по-малу сказанную противоположность между внутреннимъ и внѣшнимъ, своимъ прогрессивнымъ нравственнымъ развитіемъ, совершенствованіемъ, именно самовоспитаніемъ, которое однакоже можетъ быть устроено и совершаемо вмѣстѣ и государствомъ, и его правителями. Поэтому въ планъ этого разговора вошло и ученіе о воспитаніи, какъ неизбѣжное условіе осуществленія въ дѣйствительности нравственнаго порядка жизни.

Наконецъ, такъ какъ Платону нужно было сказать о всей вообще человѣческой жизни, то изъ плана своего разговора „Государство“ онъ не могъ исключить и области изящныхъ искусствъ, которыя дѣйствуютъ въ промежуточной, такъ сказать, средѣ между разумнымъ и неразумнымъ, а именно: они не служатъ чувственнымъ влеченіямъ, пожеланіямъ, потребностямъ, но и не ведутъ непосредственно прямо къ познанію истины, а могутъ дѣйствовать на волю, возбуждая и подкрѣпляя ее или же усыпляя и ослабляя ее.

Итакъ разговоръ „Государство“ объемлетъ всю человѣческую жизнь. Съ одной стороны онъ содержитъ въ себѣ основныя черты философіи государства, и въ этомъ отношеніи есть продолженіе и завершеніе разговора „Политикъ“, гдѣ Платономъ изложены начатки этой науки, какъ ученія о государствѣ. Съ другой стороны, разговоръ „Государство“ есть изложеніе ученія о добродѣтели, или изложеніе этики, проникающей, возвышающей и одушевляющей всѣ области человѣческой жизни; въ этомъ отношеніи разговоръ „Государство“ представляетъ окончательную отдѣлку тѣхъ очерковъ этическаго искусства жить, равномѣрно соединяющаго хотѣніе, волю, съ знаніемъ, умомъ, которые набросаны Платономъ въ разговорѣ „Горгій“. Такимъ образомъ въ разговорѣ „Государство“ Платонъ старается совершеннѣйшимъ образомъ соединить философію государства и этику; однакоже онъ соединяетъ ихъ такъ, что идея нравственно-добраго, праведнаго и справедливаго государства, какъ идея всеобщаго, стоитъ у него выше нравственности, добродѣтели, правды и справедливости индивидовъ, какъ идеи особеннаго, и что этотъ разговоръ не есть ни изложеніе только политики или только этики, ни даже изложеніе политической этики или этической политики,—напротивъ. въ идеѣ верховнаго добра и въ ея отраженіи, т.-е. въ нравственномъ порядкѣ государства и жизни его гражданъ, этотъ разговоръ соединяетъ оба сказанные момента, возводя ихъ ко всеобщему, нравственному міровому порядку, какъ къ верховному первообразу, принципу политики и этики. Нравственный порядокъ въ душѣ индивида, или душевное, такъ сказать, государство расширяется въ нравственный государственный порядокъ; государство въ собственномъ смыслѣ расширяется въ государство гражданское; а этотъ государственный порядокъ, это земное, такъ сказать, государство коренится въ свою очередь во всеобъемлющемъ міровомъ нравственномъ порядкѣ, въ міровомъ, всемірномъ государствѣ, какъ въ царствѣ Божіемъ. Въ этомъ смыслѣ главная цѣль, задача Платонова разговора „Государство“ есть наивысочайшая, какую вообще можетъ поставить себѣ умъ человѣческій. Платонъ хотѣлъ здѣсь не только представить чистѣйшее осуществленіе въ дѣйствительности верховной идеи добра въ человѣческомъ

мірѣ, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ хотѣлъ также показать необходимость и дѣйствительность совершаемаго за предѣлами настоящей, земной жизни приведенія въ соотвѣтствіе судебъ людей съ ихъ дѣятельностью, жизнью.

Таковъ взглядъ Штейнгарта на главный предметъ или на главную задачу Платонова разговора „Государство"; взглядъ этотъ Штейнгартъ старается оправдать всѣмъ содержаніемъ разговора.

Есть и еще подобный взглядъ, также оправдываемый всѣмъ содержаніемъ разговора „Государство": это—взглядъ Гильденбранда (*Hildenbrand*, „Geschichte und System der Rechts-und Staatsphilosophie, Leipzig, 1860). Онъ замѣчаетъ, что въ этомъ разговорѣ Платонъ представляетъ государственную жизнь именно какъ жизнь нравственнаго, праведнаго и справедливаго государства, но въ связи съ тремя высшими ступенями жизни, а именно: 1) съ жизнью человѣчества, 2) съ жизнью всего міра и 3) съ потустороннею, вѣчною жизнью.

Но какой бы взглядъ ни приняли мы за вѣрный, мы должны признать Платоново сочиненіе столь разнообразнымъ и богатымъ по своему содержанію, что это именно разнообразіе и богатство его содержанія и есть причина многоразличныхъ взглядовъ на его главный предметъ, цѣль, задачу, а слѣдовательно и на его содержаніе. Въ этомъ отношеніи справедливо замѣчаетъ Штейнгартъ о Платоновомъ разговорѣ „Государство" слѣдующее: „это великолѣпное сочиненіе, объемлющее вершины Платоновой этики, діалектики и философіи религіи, весьма богато трудными и отчасти до сихъ поръ еще не рѣшенными проблемами".

Зохеръ (*Socher*, „Ueber Plato's Schriften", München, 1820) говоритъ, что всѣ прежнія Платоновы сочиненія „относятся къ разговору „Государство", какъ его отрывки и предтечи", и что здѣсь Платонъ изложилъ свои самыя лучшія, самыя ясныя и самыя связныя убѣжденія, оставивъ въ этомъ разговорѣ какъ бы завѣщаніе потомству.

Такому разнообразному и богатому содержанію своего разговора Платонъ придалъ соотвѣтствующую форму. Такъ переходимъ мы къ опредѣленію формы этого сочиненія.

в. Форма разговора „Государство". Это сочиненіе изло-

жено въ видѣ бесѣды гдѣ-то (мѣсто не обозначено) великимъ учителемъ Платона, Сократомъ, четыремъ хорошимъ знакомымъ своимъ: глубокомысленному пиѳагорейскому философу *Тимею*, тонкому политику, государственному человѣку и вмѣстѣ поэту *Критію*, сиракузскому государственному человѣку и искусному полководцу *Гермократу* и вовсе неназванному по имени лицу. Эту бесѣду Сократъ велъ въ предмѣстьѣ Аѳинъ, въ Пиреѣ, въ домѣ Кефала, въ присутствіи многихъ молодыхъ людей, какъ безмолвныхъ слушателей. Бесѣду свою ведетъ здѣсь Сократъ сперва съ самимъ хозяиномъ дома *Кефаломъ*, потомъ съ его старшимъ сыномъ *Полемархомъ*, далѣе съ софистомъ Ѳразимахомъ и, наконецъ, съ двумя молодыми аѳинянами, родными братьями, *Главкономъ* (или Глаукономъ) и *Адимантомъ*, такъ что это и суть дѣйствующія лица въ этой бесѣдѣ. Платонъ слѣдующимъ образомъ охарактеризовалъ ихъ въ самомъ разговорѣ.

Сократъ есть главное дѣйствующее лицо во всемъ разговорѣ, потому что онъ-то и ведетъ всю бесѣду, отъ начала ея до конца. Но вначалѣ Платонъ представляетъ Сократа такимъ, какимъ онъ былъ на самомъ дѣлѣ; во всѣхъ же слѣдующихъ книгахъ Платонъ представляетъ въ лицѣ Сократа идеалъ мудреца, философа, который какъ бы съ небесныхъ высотъ съ божественнымъ спокойствіемъ взираетъ на путаницу земной жизни и съ небесною кротостью судитъ о многихъ изъ тѣхъ мнѣній и направленій, рѣшительнымъ противникомъ которыхъ является Сократъ какъ у Ксенофонта, такъ и у самого Платона въ прежнихъ его разговорахъ, съ умѣренностью и снисходительностью отзываясь и объ аѳинской извращенной демократіи, которую Сократъ презиралъ, и о софистахъ, съ которыми онъ велъ борьбу на жизнь и смерть. Въ разговорѣ „Государство“ Платонъ выражаетъ устами Сократа свою собственную внутреннюю душевную жизнь, возвышающуюся надъ обманами земной жизни до созерцанія прекрасной жизни всего міра,—свое собственное философское мышленіе, далеко опередившее философское мышленіе Сократа, и свое собственное высоко-художественное искусство рѣчи, возведенное на невѣдомую Сократу высоту. Однакоже и здѣсь, во всѣхъ словахъ и рѣчахъ Платона, влагае-

мыхъ имъ въ уста Сократа, онъ выражаетъ то̀, что̀ составляло сущность философскаго мышленія Сократа; а именно: ненависть ко всему ложному и злому, стремленіе къ истинѣ и добру, несомнѣнная увѣренность въ возможности познанія истины и осуществленія въ дѣйствительности добра.

Второе дѣйствующее лицо, это—*Кефалъ*, второе въ томъ смыслѣ, что съ нимъ первымъ заговариваетъ Сократъ, какъ съ хозяиномъ того дома, гдѣ велась бесѣда. Кефалъ — достойный престарѣлый глава хорошаго и знатнаго семейства, члены котораго хотя и не имѣли правъ полнаго аѳинскаго гражданина, потому что самъ Кефалъ переселился въ Аѳины изъ Сиракузъ, по призыву Перикла, однакоже поставляли свою высочайшую честь въ выполненіи гражданскихъ обязанностей. Владѣя значительнымъ достаткомъ, отчасти полученнымъ въ наслѣдство, но большею частью благопріобрѣтеннымъ, и притомъ не будучи слишкомъ любостяжательнымъ, какъ другіе богатые старики, Кефалъ своимъ благоразумнымъ хозяйствомъ возстановилъ дѣдовское имѣніе, значительно уменьшенное его расточительнымъ отцомъ. Платонъ выводитъ Кефала какъ представителя той древней, но вмѣстѣ съ вымираніемъ стараго поколѣнія исчезающей гражданской добродѣтели, которая вся поглощается государствомъ, состоя въ выполненіи внѣшнихъ обязанностей гражданина къ государству и богамъ его, и которая поэтому признаетъ безъ всякой рефлексіи всѣ законы и учрежденія государства божественными и подчиняется имъ какъ таковымъ. Кефалъ—сынъ того времени, когда аѳиняне еще не разсуждали объ этикѣ, политикѣ и религіи, а довольствовались правильнымъ и простымъ исполненіемъ внѣшнихъ обязанностей, предписанныхъ законами, учрежденіями, нравами и обычаями. Согласно древнему обычаю, Кефалъ, какъ отецъ семейства, есть вмѣстѣ и его жрецъ. Совершивъ на дворѣ своего дома первыя жертвоприношенія домашнимъ богамъ, онъ является въ залъ своего дома, въ кругъ дѣтей и пріятелей своихъ, и, какъ любезный хозяинъ, начинаетъ бесѣдовать съ рѣдкимъ гостемъ своимъ, Сократомъ. Но вскорѣ его отзываетъ отъ этой бесѣды долгъ окончить свои жертвоприношенія; онъ уходитъ и болѣе не возвращается во все время бесѣды. Правда и справедливость есть та добродѣтель, къ которой Ке-

фалъ наиболѣе старался усердствовать, и его жизнь совершенно соотвѣтствуетъ обыкновенному опредѣленію добродѣтели Сократомъ; въ силу этого опредѣленія, находимаго нами въ разговорѣ „Эвѳифронъ", добродѣтель состоитъ въ томъ, чтобы воздавать и людямъ, и богамъ слѣдуемое, должное имъ. Вообще Кефалъ понимаетъ добродѣтель еще такъ, какъ понималъ ее простой народъ греческій.

Третье дѣйствующее лицо, это—*Полемархъ*, третье потому, что Сократъ вступаетъ въ бесѣду съ нимъ по удаленіи Кефала, котораго онъ замѣняетъ, какъ его старшій сынъ. Платонъ выводитъ Полемарха, какъ представителя лучшихъ аѳинскихъ демократовъ, честныхъ и умѣренныхъ, практически-разсудительныхъ гражданъ, руководящихся не столько твердыми нравственными принципами, сколько бывшими тогда въ модѣ словами и ходячими пословицами. Онъ выражаетъ уже свои рефлексіи, сужденія о государствѣ и добродѣтели, но еще такія, которыя остаются на довольно низкой точкѣ зрѣнія. Онъ уже не стоитъ на степени той наивной добродѣтели, которою отличался его отецъ, Кефалъ, ибо нигдѣ незамѣтно, чтобы его опредѣленіе добродѣтели, правды и справедливости, примыкало къ пониманію ея со стороны простого греческаго народа. Впослѣдствіи Полемархъ, какъ зажиточный аѳинскій демократъ, погибъ жертвою корыстолюбія тридцати аѳинскихъ тиранновъ.

У Полемарха были младшіе братья—*Лизій*, прославившійся впослѣдствіи какъ софистическій ораторъ, и *Эвѳидемъ*; они присутствуютъ здѣсь только какъ безмолвные слушатели бесѣды.

Четвертое дѣйствующее лицо, это—*Ѳразимахъ*,—четвертое потому, что онъ вступаетъ въ бесѣду съ Сократомъ вслѣдъ за Полемархомъ, когда Сократъ приводитъ Полемарха въ такое полное смущеніе, что тотъ сознается въ незнаніи того, чтò самъ прежде говорилъ. Ѳразимахъ—родомъ изъ Халкидона—былъ виртуозомъ въ софистическомъ ораторскомъ искусствѣ, особливо—великимъ мастеромъ въ искусствѣ возбуждать и успокоивать народныя массы въ народныхъ собраніяхъ. Платонъ выводитъ Ѳразимаха какъ представителя того разрушительнаго принципа софистики, который на мѣсто государства и гражданской политической добродѣтели ставитъ субъективную сво-

боду, но такую, что она есть собственно не что иное, какъ безграничный, необузданный произволъ, какъ безстыдный эгоизмъ, возведенный до своей крайней вершины. Вообще Платонъ выводитъ Ѳразимаха представителемъ ложной мудрости, лжемудрія. Это видно изъ того, что Ѳразимахъ проявляетъ слѣдующія, общія съ прочими софистами, свойства, черты: корыстолюбіе, отвращеніе отъ строгой и основательной діалектики Сократа и соединенное съ этимъ особенное пристрастіе къ длиннымъ рѣчамъ въ формѣ судебныхъ преній; надменное презрѣніе по отношенію къ Сократу, этому мудрѣйшему изъ смертныхъ, иронію котораго Ѳразимахъ, въ своей ограниченности, принимаетъ за истину и за должное смиреніе предъ его собственнымъ умственнымъ превосходствомъ; умѣнье, съ которымъ Ѳразимахъ превращаетъ право въ неправо, а неправо въ право, и скорѣе насильственно разсѣкаетъ, чѣмъ развязываетъ узелъ; равнодушіе къ истинѣ и притворную любознательность, съ которою онъ какъ бы добровольно соглашается на то̀, чего опровергнуть онъ не въ состояніи; наконецъ, его игра словами, въ основѣ которой лежитъ заимствованная имъ у мегариковъ манера понимать всякое слово только въ *одномъ* значеніи, смыслѣ, и возводить это значеніе до крайняго его предѣла. Самому же Ѳразимаху особенно свойственно безстыдство, съ которымъ онъ спокойно высказываетъ самые безнравственные принципы, ничѣмъ нигдѣ не прикрашивая ихъ, такъ что иногда кажется, будто это скорѣе человѣкъ, искренно убѣжденный въ томъ, о чемъ онъ говоритъ, нежели мизантропъ, приведенный историческимъ ходомъ событій къ горькому отчаянію во всемъ истинномъ и добромъ, какимъ былъ Ѳразимахъ на самомъ дѣлѣ. Какъ приверженецъ натурфилософіи, Ѳразимахъ высказываетъ только послѣднее слово тѣхъ заманчивыхъ, соблазнительныхъ теорій, которыя святости положительнаго закона противопоставляютъ мнимое право природы, могуществу объективной нравственности — безграничный, необузданный произволъ субъекта, и которыя, будучи взяты только въ такомъ противоположеніи, никогда не приводили къ иной цѣли, кромѣ какъ къ тиранническому могуществу сильнѣйшаго и къ необузданному произволу деспота, къ тому произволу, который для всѣхъ прочихъ людей—и въ

сущности и для самого деспота—есть наиужаснѣйшее рабство. Съ такими убѣжденіями естественно было связано у Өразимаха и невѣріе во все божественное, на что здѣсь, впрочемъ, лишь слегка намекается. Өразимахъ выведенъ бесѣдующимъ съ Сократомъ только въ первой части. Въ послѣдующихъ частяхъ Өразимахъ, какъ побѣжденный Сократомъ, остается простымъ, безмолвнымъ слушателемъ бесѣды, грубо вмѣшиваясь въ нее только одинъ разъ.

Присутствующій при бесѣдѣ приверженецъ Өразимаха, *Клитофонтъ*, только разъ, и то весьма неудачно, ребячески вмѣшивается въ разговоръ Сократа съ Өразимахомъ, произнося нѣсколько словъ, чтобы выручить Өразимаха изъ замѣшательства, въ которое привелъ его Сократъ; но самъ Өразимахъ отклоняетъ его непрошенную имъ медвѣжью услугу.

Наконецъ, пятое и шестое — и послѣднія—дѣйствующія лица, это — *Главконъ* и *Адимантъ*, послѣднія, потому что съ ними послѣдними ведетъ бесѣду Сократъ. Они родные братья и, вѣроятно, родственники Платона съ материнской стороны, выведенные имъ здѣсь, какъ представители лучшей части аѳинскаго юношества, стремящагося къ истинной образованности, къ мудрости. Хотя ихъ и коснулась софистика, но они встрѣтили съ внутреннимъ сопротивленіемъ ея безнравственныя теоріи; хотя они и покончили со старыми греческими представленіями о государствѣ, добродѣтели и религіи, но желали болѣе твердаго обоснованія ихъ, и потому съ юношескимъ жаромъ и воодушевленіемъ радостно привѣтствовали въ ученіяхъ Сократа новое, болѣе чистое міровоззрѣніе, основанное на истинно-философскихъ принципахъ. Главконъ и Адимантъ представлены здѣсь какъ воспріимчивѣйшіе и достойнѣйшіе слушатели Сократа, потому они принимаютъ наиболѣе дѣятельное участіе въ бесѣдѣ, послѣ того какъ Сократъ заставляетъ Өразимаха замолчать, и бесѣда все болѣе и болѣе получаетъ значеніе глубокаго философскаго изслѣдованія. Они занимаютъ весьма высокое положеніе въ ряду многихъ, стремящихся къ истинной мудрости, молодыхъ людей, выводимыхъ Платономъ въ его разговорахъ. У обоихъ замѣтна та истинно-философская, такъ сказать, жилка, дарованная имъ природою, которою отличается самостоятельный мыслитель, и которая

возвышаетъ ихъ надъ пошлыми воззрѣніями людей, руководящихся обыденнымъ, ограниченнымъ разсудкомъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ дѣлаетъ ихъ недоступными соблазнамъ софистическихъ рефлексій. Уносимые теченіемъ все подвергавшаго тогда вопросу духа времени, оба они отстали отъ точки зрѣнія старыхъ политическихъ, этическихъ и религіозныхъ наивныхъ воззрѣній, и отважились смѣло сомнѣваться во многомъ, чтд прежде признавалось неопровержимымъ и священнымъ. Но сомнѣнія ихъ, какъ признаетъ самъ Сократъ, не могли помрачить чистоты ихъ сердца и запятнать безукоризненности ихъ жизни. Притомъ они вовсе не высказываютъ своихъ сомнѣній съ тѣмъ, чтобы привести другихъ въ замѣшательство и возбудить къ себѣ удивленіе, какъ это дѣлало большинство софистовъ, а, напротивъ, чтобы разрѣшеніемъ своихъ сомнѣній добиться истины. Съ ихъ высокимъ влеченіемъ къ изслѣдованію истины соединены рѣдкая способность понимать ее и скромное сознаніе своего незнанія. Однакоже новый міръ мыслей, въ который они вводятся Сократомъ, находитъ ихъ давно уже подготовленными къ нему. Легко схватываютъ они всѣ тѣ великія истины, которыя сообщаетъ имъ Сократъ, какъ первые очерки міровоззрѣнія, построеннаго на новыхъ основахъ, и не пугаются самыхъ парадоксальныхъ положеній, коль скоро они кажутся имъ необходимыми выводами изъ разъ признанныхъ ими принциповъ. Если къ этой характеристикѣ Главкона и Адиманта мы прибавимъ, что въ войнѣ (именно, когда аѳиняне не допустили коринѳянъ вторгнуться въ свой городъ, а также въ битвѣ близъ Мегары) оба они отличались искусствомъ, то въ ихъ образѣ мы найдемъ соединенными всѣ тѣ свойства, которыя могли бы сдѣлать ихъ способными, въ возмужаломъ возрастѣ, быть такими правителями государства, какими *должны* быть правители, по мнѣнію Платона. Но какъ ни сходны между собой оба брата, относительно своей любви къ истинѣ и благородства своей души, однакоже между ними находимъ мы видимое различіе относительно ихъ природныхъ способностей и характера, чтд Платонъ представилъ столь же тонко, сколь искусно мотивировалъ, распредѣляя между ними роли въ бесѣдѣ съ Сократомъ. Главконъ, это—человѣкъ скорѣе искусства, нежели науки. Онъ совершенно въ своей сферѣ,

когда рѣчь идетъ объ искусствѣ и о томъ, что связано съ практическою жизнью; Адимантъ—человѣкъ скорѣе науки, чѣмъ искусства; онъ совершенно въ своей сферѣ, когда бесѣда возвышается до высоты тончайшей діалектики. У Глаукона преобладаютъ чувствованіе и фантазія; у Адиманта—разсудокъ и разумъ. Глауконъ воспріимчивѣе, подвижнѣе, пылче, смѣлѣе, поверхностнѣе; Адимантъ—менѣе податливъ, спокойнѣе, холоднѣе, осторожнѣе, глубже. Глауконъ любитъ музыку, имѣетъ смыслъ къ прекрасному, хотя душевную красоту предпочитаетъ красотѣ тѣлесной; онъ любитъ изящныя искусства, любитъ охоту и вообще все, что для образованнаго человѣка составляетъ веселье, наслажденье жизнью. Адимантъ весь преданъ наукѣ съ ея высокими и глубокими истинами. Спокойная, тихая серьезность, сквозь которую проглядываетъ иногда горечь, печаль объ извращенной дѣятельности жизни человѣческой, характеризируетъ всѣ слова и рѣчи Адиманта, между тѣмъ какъ Глауконъ смотритъ на жизнь отрадно, свѣтло и во всѣхъ своихъ словахъ и рѣчахъ проявляетъ веселое настроеніе души своей. Адимантъ старается выразумѣть чистое понятіе вещей, лишенное обманчиваго призрака представленій, мнѣній; поэтому со всею точностью и строгостью требуетъ онъ, чтобы Сократъ показалъ самую внутреннюю сущность правды и справедливости и неправды и несправедливости, отвлекаясь и отъ ея послѣдствій, и отъ ея внѣшняго вида, обличья; какъ истинный самостоятельный мыслитель, онъ не довольствуется короткими, утвердительными или отрицательными вопросами, а выражаетъ свое согласіе или свое сомнѣніе гораздо чаще своего брата и въ болѣе длинныхъ рѣчахъ. Но и тогда, когда оба они выступаютъ съ относительно длинными рѣчами, Адимантова рѣчь не только глубже, но и логичнѣе построена, нежели рѣчь Глаукона. У Глаукона отдѣльныя части его рѣчи менѣе связаны; у Адиманта онѣ представляютъ внутреннее единство, и въ немъ тотчасъ замѣчаемъ мы глубокаго мыслителя и въ той особенности его, что онъ напередъ предчувствуетъ возможныя противъ себя возраженія и заранѣе отвѣчаетъ на нихъ.

Такъ эта пара родныхъ братьевъ, ищущая, хотя и различнымъ образомъ, истину, путемъ живой рефлексіи, образуетъ собою переходъ отъ низшихъ точекъ зрѣнія прочихъ собесѣд-

никовъ Сократа къ самому Сократу, какъ представителю истинной философіи, восходящему до ея высочайшихъ результатовъ не только посредствомъ разсудочной рефлексіи, но и въ силу діалектической дѣятельности ума и отдѣляющаго и вмѣстѣ связующаго все во едино и, наконецъ, возвышающагося къ высочайшей, всеобъемлющей идеѣ верховнаго добра.

Замѣтимъ еще, что выборъ Платономъ всѣхъ этихъ дѣйствующихъ лицъ и ихъ характеристика находятся въ связи съ представленнымъ со стороны Платона изображеніемъ различныхъ состояній души человѣческой и государства. Такъ, Сократъ является здѣсь, въ своемъ ученіи, представителемъ истинной философіи, а въ своей жизни—идеаломъ совершенно добродѣтельнаго мудреца и—въ связи съ этимъ—представителемъ того государственнаго устройства, которое Платонъ называетъ аристократическимъ, въ смыслѣ правленія самыхъ лучшихъ гражданъ. Ближе всѣхъ къ Сократу, во всѣхъ этихъ отношеніяхъ, стоитъ Адимантъ, какъ истинный ученикъ добродѣтели, называемой мудростью. Главконъ выражаетъ собою мужество, соединенное въ немъ съ честолюбіемъ, не переходящимъ, однако же, въ притязательность и суетность; слѣдовательно онъ является представителемъ того государственнаго устройства, которое Платонъ называетъ тимократическимъ (т.-е. основаннымъ на чести или честолюбіи). Кефалъ есть представитель того душевнаго состоянія, которое выражается въ любостяжательности, чуждой впрочемъ неправдъ и несправедливостей, и того государственнаго устройства, которое Платонъ называетъ олигархическимъ, основаннымъ преимущественно на богатствѣ; однакоже Кефалъ придаетъ высокую цѣну богатству только какъ важному условію для добродѣтели, правды и справедливости. Полемархъ есть представитель того государственнаго устройства, которое называетъ Платонъ демократическимъ, съ чѣмъ согласуется и его душевное состояніе, именно его приверженность къ народнымъ пословицамъ и ходячимъ въ народѣ моднымъ словамъ и мнѣніямъ. Наконецъ, Ѳразимахъ есть представитель того государственнаго устройства, которое Платонъ называетъ тираннiею, съ чѣмъ согласуются и его собственныя деспотическія душевныя наклонности.

Но всѣхъ этихъ дѣйствующихъ лицъ Платонъ изображаетъ

только какъ представителей извѣстныхъ этическихъ и политическихъ теорій, не примѣшивая сюда какихъ-либо чертъ, которыя бросали бы дурную тѣнь на ихъ собственную жизнь, ибо безнравственной теоріи не соотвѣтствуетъ необходимо безнравственная жизнь. Такъ Кефалъ нисколько не представленъ здѣсь думающимъ только о скопленіи богатства; онъ столько же свободенъ отъ грязной скупости, сколько и отъ безчестной, неблагородной любостяжательности. Полемархъ хотя и демократъ, но это натура благородная и умѣренная; это нравственно-чистый характеръ, свободный отъ той необузданности, которая представлена здѣсь какъ соотвѣтствующее демократіи душевное состояніе. Главконъ, при всей своей воинственности и при всемъ своемъ честолюбіи—любитель музъ и остроумныхъ рѣчей, чего у гражданъ государствъ тимократически-управляемыхъ или вовсе не встрѣчается, или встрѣчается въ весьма ограниченныхъ размѣрахъ. Даже и относительно Ѳразимаха нигдѣ не слышимъ мы, чтобы онъ въ своей частной жизни сколько-нибудь уподоблялся тому ужасному образу тиранническаго душевнаго состоянія и государственнаго устройства, который здѣсь начертанъ,—состоянія и устройства совершенно неправеднаго и несправедливаго, вообще безнравственнаго. Напротивъ, что Ѳразимахова жизнь была лучше его теоріи, на это намекаетъ здѣсь Платонъ тѣмъ, что Ѳразимахъ молчаливо отказывается отъ своихъ заблужденій и соглашается съ Сократомъ, и что затѣмъ Сократъ упоминаетъ о немъ кротко, какъ о своемъ другѣ, съ которымъ онъ находится въ самыхъ лучшихъ отношеніяхъ.

Мы можемъ сказать, что Сократъ, а за нимъ Адимантъ, представляютъ собою разумность, мудрость, какъ добродѣтель; Главконъ—мужество; Кефалъ — благоразумную умѣренность, самообладаніе; Полемархъ—правду и справедливость; но три послѣднія лица представляютъ собою эти три добродѣтели лишь настолько, насколько онѣ разсматриваются здѣсь не въ строго-философскомъ смыслѣ (какъ самостоятельныя добродѣтели индивида), а въ смыслѣ политическомъ (какъ политическія или гражданскія добродѣтели). Что касается Ѳразимаха, то онъ въ своей теоріи держится противоположной всѣмъ точки зрѣнія, защищая ту неправду и несправедливость, кото-

рая только блеститъ призракомъ правды и справедливости, только кажется ею, не будучи ею въ самой дѣйствительности.

Въ заключеніе всего сказаннаго нами о формѣ Платонова сочиненія „Государство“ можно прибавить вообще, что какъ ни разнообразно и какъ ни обильно содержаніе бесѣды между дѣйствующими въ немъ лицами, однакоже Платонъ, со свойственнымъ ему мастерскимъ искусствомъ, придалъ этому содержанію соотвѣтствующую форму, такъ что это сочиненіе по своей формѣ представляетъ расчлененное и драматически-оживленное великое художественное произведеніе, какъ бы вылитое, подобно превосходной статуѣ, цѣликомъ изъ одного куска благороднаго металла, и превосходящее всѣ прочія, дошедшія до насъ, Платоновы сочиненія.

Какъ внутреннее генетическое развитіе содержанія, такъ и послѣдовательность и взаимное соотношеніе всѣхъ вообще частей, изъ которыхъ состоитъ этотъ разговоръ, по формѣ своей искуснѣйшимъ образомъ выполняютъ его главную задачу —представить идею верховнаго добра и ея выраженіе въ нравственномъ міровомъ порядкѣ. Мало того, почти можно согласиться со Штейнгартомъ, что по глубинѣ и новизнѣ, свѣжести содержанія, не уступая ни одному изъ тѣхъ немногихъ философскихъ сочиненій, которыя на цѣлыя столѣтія впередъ дали направленіе мыслящему уму, сочиненіе „Государство“, по изяществу и разнообразію формы, всѣ ихъ превосходитъ.

Сказавъ о содержаніи и формѣ этого сочиненія, должно выяснить обусловливаемый ими составъ его, или раздѣленіе на части.

г. *Раздѣленіе на части.* Печатный текстъ сочиненія „Государство“, какъ въ оригиналѣ, такъ и въ переводахъ, обыкновенно дѣлятъ на десять книгъ и затѣмъ каждую книгу подраздѣляютъ на главы. Такое обычное нынѣ раздѣленіе сдѣлано, вѣроятно, не самимъ Платономъ, а первыми древними собирателями и систематизаторами Платоновыхъ сочиненій. Но еслибы и было доказано, что это раздѣленіе принадлежитъ самому Платону, то и въ такомъ случаѣ мы должны признать его чисто внѣшнимъ, имѣющимъ въ виду не внутреннее различное содержаніе каждой книги и главы, а только внѣшнюю равномѣрность ихъ. Такое дѣленіе вовсе не научно. Для науч-

наго раздѣленія этого сочиненія мы должны обратить вниманіе на существенныя ступени внутренняго генетическаго развитія, проходящей чрезъ все содержаніе этого сочиненія, одной и той же главной, основной мысли, такъ чтобы на этомъ внутреннемъ, *раціональномъ* основаніи каждая составная часть этого сочиненія существенно отличалась отъ другихъ частей своимъ особымъ содержаніемъ. Въ этомъ отношеніи мы можемъ, согласно со Штейнгартомъ, раздѣлить все сочиненіе на *шесть* частей, а каждую часть подраздѣлить затѣмъ на раздѣлы.

Первая часть совпадаетъ съ первою книгою.

Вторая часть заключаетъ въ себѣ вторую, третью и четвертую книги.

Третья часть начинается съ пятой книги и продолжается до пятнадцатой главы шестой книги.

Четвертая часть начинается съ пятнадцатой главы шестой книги и продолжается до конца седьмой книги.

Пятая часть заключаетъ въ себѣ восьмую и девятую книги и

Шестая и послѣдняя часть совпадаетъ съ десятою и послѣднею книгою.

О подраздѣленіи каждой части на свои раздѣлы мы считаемъ удобнѣе говорить при изложеніи содержанія каждой части въ особенности.

Но всѣ эти шесть частей, со всѣми ихъ раздѣлами, можно еще возвести къ двумъ *главнымъ* частямъ, которыя—въ отличіе отъ тѣхъ шести частей—назовемъ двумя половинами всего сочиненія. Въ первой половинѣ заключаются первыя три части, дѣйствительно содержащія то̀, что̀, по крайней мѣрѣ отчасти, выражается самимъ заглавіемъ разговора „Государство", т.-е. основныя черты теоріи государства, или ученія о государствѣ, политики въ древнемъ смыслѣ, основанной на ученіи о правдѣ и справедливости, какъ добродѣтели, или дикеологіи, которая въ свою очередь есть часть этики въ древнемъ смыслѣ, какъ ученія о добродѣтели вообще. Во второй половинѣ заключаются три послѣднія части, содержаніе которыхъ выступаетъ уже далеко за предѣлы этой сферы, объемля верховный результатъ всей Платоновой философіи, насколько вообще онъ изло-

жилъ его въ своихъ сочиненіяхъ, причемъ правда и справедливость въ государствѣ возводится уже къ міровой правдѣ и справедливости, т.-е. къ міровому нравственному порядку.

Въ первой половинѣ ученіе о правдѣ и справедливости и вообще о добродѣтели имѣетъ болѣе практическій характеръ, а во второй половинѣ—болѣе теоретическій, ибо это ученіе относится въ первой половинѣ существенно къ жизни государства, состоя въ существенной связи съ ученіемъ о государствѣ—съ политикой и съ ученіемъ о правдѣ и справедливости, добродѣтели вообще—съ дикеологіей и этикой; во второй половинѣ оно относится къ познанію того, что̀ вѣчно, божественно, состоя въ существенной связи съ философіей и религіей вообще. Слѣдовательно въ первой половинѣ преобладаетъ политико-этическій элементъ, а во второй—философско-религіозный.

Далѣе, первая половина направлена противъ преобладавшихъ во времена Платона, особенно въ Аѳинахъ, воззрѣній на государство, на правду и справедливость и добродѣтель вообще,—воззрѣній, частью перешедшихъ по преданію и коренившихся въ народѣ, частью распространенныхъ софистами; въ первой половинѣ имъ противопоставляется высшее, лучшее воззрѣніе, но въ сущности остающееся въ кругѣ мышленія древняго, античнаго и преимущественно греческаго міра. Вторая же половина, показывая несостоятельность основъ политической, этической и религіозной жизни грековъ, возвышается какъ бы по предчувствію къ болѣе чистому познанію и къ болѣе нравственнымъ формамъ жизни, которыя стали развиваться лишь впослѣдствіи, въ христіанскомъ мірѣ. Наконецъ первая половина отправляется отъ стремленія преобразовать политическую и этическую жизнь грековъ болѣе разумнымъ устроеніемъ государства, распространеніемъ болѣе чистыхъ воззрѣній на добродѣтель и воспитаніемъ юношества, основаннымъ на болѣе совершенномъ ученіи о добродѣтели; но при этомъ преобразованіи первая половина старается не покидать своей исторической почвы. Вторая же половина подкапывается уже подъ эту самую почву и представляетъ въ очеркѣ какъ бы планъ такого новаго зданія, которое могло быть возведено только на развалинахъ стараго, обветшалаго зданія.

Въ этомъ существенномъ различіи содержанія двухъ половинъ Платонова сочиненія „Государство“ выказывается проникающій все это сочиненіе дуализмъ, т.-е. то противоположеніе двухъ различныхъ міровоззрѣній, о которомъ мы уже говорили подробно. Этого дуализма не могла вполнѣ устранить изъ сочиненія „Государство“ даже искусная рука такого великаго художника, какимъ былъ Платонъ. Однакоже со свойственной ему необычайной художественностью старался Платонъ соединить въ одно цѣлое обѣ эти половины своего сочиненія, частью посредствомъ многихъ взаимныхъ соотношеній, параллелей между положеніями той и другой половины; частью посредствомъ переходовъ отъ однихъ положеній къ другимъ; частью, наконецъ, посредствомъ примиренія различныхъ точекъ зрѣнія. Такимъ образомъ все это Платоново сочиненіе,—говоря о немъ вообще, является цѣльнымъ, великимъ художественнымъ твореніемъ, проникнутымъ однимъ духомъ и покоящимся на одной основной мысли. Въ самомъ дѣлѣ, обѣ половины этого сочиненія, со всѣми ихъ дальнѣйшими подраздѣленіями на части и раздѣлы, самымъ художественнымъ образомъ выполняютъ главную задачу этого сочиненія, состоящую въ томъ, чтобы развить постепенно все яснѣе и полнѣе идею добра, какъ добра верховнаго, или какъ верховную абсолютную идею, какъ вѣчное и неизмѣнное, пребывающее сущее; слѣдовательно не съ субъективной только точки зрѣнія, съ какой добро было представляемо Сократомъ, въ смыслѣ истинной добродѣтели субъекта, индивида, но—съ объективной точки зрѣнія, какъ объективно-сущій нравственный міровой порядокъ, какъ владычествующую надъ міромъ и его устрояющую нравственную силу, самосущую, пребывающую, вѣчную, т.-е. невозникающую, неизмѣнную и непреходящую. Верховною же субъективною добродѣтелью, которою регулируются и опредѣляются всѣ прочія добродѣтели, представляется здѣсь правда и справедливость, и вотъ эта-то добродѣтель осуществляется въ такомъ государствѣ, которое отъ земного человѣческаго государства возвышается на степень мірового, божественнаго государства, царства Божія, гдѣ правда и справедливость являются міровою, вѣчною, божественною силою, творчески, сознательно и по

разумнымъ цѣлямъ образующею и устрояющею весь міръ, весь нравственный космосъ.

Окончивъ такимъ образомъ введеніе въ Платоновъ разговоръ „Государство“, станемъ теперь излагать его содержаніе по тѣмъ частямъ, на которыя оно существенно раздѣляется.

ЧАСТЬ I.

Предисловіе. Объ этой части вообще замѣтимъ мы слѣдующее: первую часть (или первую книгу) называетъ самъ Платонъ—устами Сократа—προοίμιον, словомъ, изъ котораго римляне сдѣлали свое prooemium. Слово προοίμιον сложено изъ существительнаго οἶμος, или οἴμη—разсказъ, пѣснь, особенно сопровождаемая музыкою, и изъ предлога πρό—предъ, такъ что προοίμιον (prooemium) значитъ собственно предшествующее разсказу, пѣснѣ или стихотворенію вообще, соединенному съ музыкой, вводящее въ нихъ, подготовляющее къ нимъ, прелюдія, введеніе.

Называя первую часть (или первую книгу) προοίμιον, Платонъ хотѣлъ выразить этимъ, что настоящее изслѣдованіе содержится уже въ слѣдующихъ частяхъ (книгахъ), а эта часть есть не болѣе, какъ вводящая въ нихъ, или вводная часть. И въ самомъ дѣлѣ только со второй части начинается собственно положительное изслѣдованіе, а въ первой части оно только подготовляется тѣмъ, что здѣсь Платонъ—устами Сократа и совершенно слѣдуя его манерѣ—дѣйствуетъ отрицательно противъ представителей ходячихъ тогда мнѣній о правдѣ и справедливости, становясь на ихъ же собственныя точки зрѣнія и съ нихъ опровергая ихъ положенія до такой степени, что всѣхъ ихъ онъ заставляетъ замолчать, ставя въ такой тупикъ, что они не знаютъ, что̀ имъ дальше говорить, и тѣмъ приводя ихъ къ тому самосознанію, которое Сократъ поставлялъ непремѣннымъ предварительнымъ условіемъ всякаго истиннаго философскаго изслѣдованія, ибо этимъ путемъ онъ приводилъ слушателей къ сознанію того, что мы ничего не знаемъ, т.-е. не знаемъ истины, и что, сознавъ это наше незнаніе, мы стремимся познать истину, стремимся къ знанію, къ муд-

рости, что̀ и составляетъ сущность философіи, любомудрія, въ смыслѣ стремленія къ мудрости. Такимъ образомъ въ этой первой части сочиненія „Государство“ и возбуждается Сократомъ въ его слушателяхъ любознательность или стремленіе къ изысканію истины, къ истинно-философскому, строго-научному изслѣдованію ея, начинающемуся со второй части (или со второй книги). Въ этомъ-то смыслѣ первая часть служитъ введеніемъ, подготовленіемъ, прелюдіею къ слѣдующимъ частямъ (или книгамъ). Мы увидимъ, что содержаніе этой первой части нераздѣльно связано съ содержаніемъ прочихъ частей множествомъ, такъ сказать, нитей, образуя съ ними одну и ту же сѣть, такъ что только въ этой неразрывности и можетъ быть понято и оцѣнено содержаніе этой первой части; напротивъ, внѣ этой связи, первая часть не была бы такою, какова она есть на самомъ дѣлѣ: она представляла бы собою только начатокъ зданія, которое затѣмъ брошено недоконченнымъ.

Эту первую часть можно и должно подраздѣлить на слѣдующіе четыре раздѣла:

Раздѣлъ *первый*—глава первая; раздѣлъ *второй*—отъ главы второй до шестой; раздѣлъ *третій*—отъ главы шестой до десятой, и раздѣлъ *четвертый*—отъ главы десятой до конца первой книги. Причина такого подраздѣленія объясняется при самомъ изложеніи содержанія этихъ раздѣловъ. Но скажу уже напередъ, что послѣдовательность этихъ раздѣловъ есть послѣдовательность генетическая, т.-е. постепенное развитіе предмета и содержанія этой части.

Раздѣлъ первый. Этотъ раздѣлъ содержитъ въ себѣ только приступъ къ бесѣдѣ, въ которомъ и обозначена ея внѣшняя обстановка; но и этотъ приступъ во всемъ гармонируетъ съ цѣлымъ сочиненіемъ, ибо внѣшняя обстановка всей бесѣды обозначена здѣсь соотвѣтственно съ самой бесѣдой, съ ея содержаніемъ.

Сократъ сообщаетъ, что наканунѣ того дня, когда онъ пересказываетъ четыремъ пріятелямъ свою бесѣду, онъ съ Главкономъ ходилъ утромъ изъ Аѳинъ въ Пирей (предмѣстье Аѳинъ), помолиться богинѣ *Бендидѣ* (Βενδῖς), какъ называли ѳракійцы греческую богиню Артемиду (у римлянъ—Діана), и поглядѣть на празднество, которое въ первый разъ было тамъ

устроено въ честь этой богини коренными жителями Пирея (празднества эти назывались (βενδίδια). Помолившись и посмотрѣвъ на торжественную процессію, они подъ вечеръ пошли назадъ, въ Аѳины. Ихъ увидѣлъ издали Полемархъ, старшій сынъ Кефала, жившаго постоянно къ Пиреѣ, въ собственномъ домѣ, и послалъ раба догнать ихъ, остановить и попросить, чтобы они подождали, пока его господинъ, Полемархъ, успѣетъ подойти къ нимъ. Рабъ исполнилъ приказаніе своего господина; они остановились; вскорѣ подошелъ къ нимъ Полемархъ съ братомъ Глаукона, Адимантомъ, и съ нѣкоторыми другими молодыми людьми. Полемархъ сталъ упрашивать Сократа и Глаукона зайти въ гости къ его отцу. Они колебались; чтобы окончательно убѣдить ихъ остаться въ Пиреѣ, Адимантъ сообщилъ имъ, что вечеромъ въ честь богини Бендиды будетъ особаго рода небывалое ристалище, а именно: съ факелами и верхомъ на лошадяхъ; а послѣ ужина опять, въ честь той же богини, будетъ особаго рода ночное празднество, гдѣ они встрѣтятъ много молодыхъ людей, съ которыми будутъ имѣть случай побесѣдовать. Послѣднимъ сообщеніемъ Адимантъ съумѣлъ затронуть слабую струну въ Сократѣ, который особенно любилъ вести бесѣды съ молодыми людьми, имѣя при этомъ въ виду ихъ же пользу, ихъ развитіе и поученіе.

„Придется намъ остаться“, сказалъ Глауконъ, обратясь къ Сократу.

„Коли ты такъ думаешь, то останемся“, отвѣтилъ Сократъ. И вотъ они возвратились и пошли въ домъ Кефала.

Такова внѣшняя обстановка Платонова разговора „Государство“. Она замѣчательна тѣмъ, что художественно согласована съ важнымъ содержаніемъ той бесѣды, которую ведетъ здѣсь Сократъ, намекая на это содержаніе, какъ бы символически. Такъ не даромъ выбралъ Платонъ мѣстомъ дѣйствія этой бесѣды аѳинское предмѣстье, Пирей, а не самый городъ Аѳины. Сократъ, какъ извѣстно и какъ прямо говорится объ этомъ въ самомъ началѣ бесѣды, весьма рѣдко выходилъ за городскія стѣны Аѳинъ. Здѣсь же онъ выходитъ изъ самаго города—Аѳинъ. Эта новая, необыкновенная для Сократа мѣстная обстановка, со включеніемъ представляющагося ему новаго, необыкновеннаго зрѣлища—бендидій, наконецъ новые, необык-

новенные слушатели, окружающіе его здѣсь,—все это вмѣстѣ какъ бы символически намекаетъ на новость, необычайность того міровоззрѣнія, которое развивается въ этомъ разговорѣ. Затѣмъ и время, когда начинается самая бесѣда, выбрано также весьма удачно. Бесѣда начинается пополудни, подъ вечеръ, когда вѣетъ уже прохладой послѣ жаркаго майскаго дня, такъ какъ по исчисленію ученыхъ—Крейцера и Преллера—бендидіи бывали въ половинѣ мая, очень жаркаго мѣсяца въ Греціи; притомъ бесѣда происходила въ прохладной и обширной залѣ полусельскаго дома; все это должно было придать бесѣдѣ особенную свѣжесть, живость. Далѣе, здѣсь упоминается о небываломъ, особеннаго рода ристалищѣ съ факелами и верхомъ на лошадяхъ, состоявшемъ въ томъ, что каждый изъ сѣдоковъ старался на всемъ скаку передать заднимъ товарищамъ горящій факелъ. Чей факелъ потухалъ, и кто позже другихъ достигалъ назначенной для бѣга цѣли, тотъ считался побѣжденнымъ. Это состязаніе соотвѣтствовало значенію Бендиды или Артемиды, Діаны, богини луны; эта богиня носитъ съ вечера передъ людьми луну какъ факелъ. Это состязаніе самъ Платонъ сравниваетъ (въ разговорѣ „Законы“) съ непрестанно и быстро смѣняющимися поколѣніями, что̀ и представляетъ символически скоротечность земной жизни, за которою наступаетъ загробная, вѣчная жизнь, упоминаемая Сократомъ подъ конецъ разговора „Государство“. Наконецъ, здѣсь говорится объ особаго рода ночномъ празднествѣ; оно называлось по-гречески παννυχίς, слово въ слово — продолжающееся всю ночь, и состояло въ особаго рода хороводныхъ пляскахъ, пѣсняхъ и символическихъ представленіяхъ религіозныхъ сказаній (миѳовъ) и мистерій. Это ночное таинственное празднество указываетъ здѣсь на мрачные, таинственные регіоны той загробной жизни, о которой Платонъ говоритъ въ концѣ разговора „Государство“.

Изо всего этого видно, что Платонъ художественно умѣлъ согласовать этотъ свой приступъ съ содержаніемъ слѣдующей за нимъ бесѣды.

Раздѣлъ второй. Въ этомъ раздѣлѣ содержится та бесѣда Сократа съ Кефаломъ, которою и завязывается изслѣдованіе правды и справедливости.

Вошедши въ домъ Кефала, Сократъ нашелъ тамъ, кромѣ самого хозяина и сыновей его и кромѣ пришедшихъ съ нимъ Главкона и Адиманта, еще Ѳразимаха съ двумя его приверженцами, Клитофонтомъ и Харменидомъ, и еще нѣсколько молодыхъ людей. Взглянувъ на Кефала, Сократъ нашелъ его очень постарѣвшимъ съ тѣхъ поръ, какъ послѣдній разъ видѣлся съ нимъ, а это было давно, потому что Кефалъ, по старости своей, давно пересталъ бывать въ Аѳинахъ, а Сократъ давно не былъ въ Пиреѣ, неохотно отлучаясь за стѣны Аѳинъ, гдѣ онъ исключительно сосредоточилъ всю свою философскую дѣятельность. Кефалъ сидѣлъ на креслѣ, голова его покоилась на подушкѣ, а на головѣ былъ надѣтъ вѣнокъ, потому что онъ только-что совершалъ жертвоприношеніе во внутреннемъ дворѣ дома, а греки, какъ извѣстно, при совершеніи жертвоприношеній богамъ, всегда возлагали на голову вѣнокъ. Всѣ усѣлись вокругъ Кефала, какъ хозяина дома, на стоявшіе тамъ стулья. Завидѣвъ Сократа, Кефалъ поздоровался съ нимъ дружески, но упрекнулъ Сократа за то, что онъ слишкомъ рѣдко посѣщаетъ его, прося почаще бывать у него въ Пиреѣ, такъ какъ еслибы ему, Кефалу, не мѣшала старость, то онъ самъ бывалъ бы у Сократа, въ Аѳинахъ, чтобы удовлетворить своему желанію почаще бесѣдовать съ нимъ. „По мѣрѣ того (прибавилъ Кефалъ), какъ исчезаютъ для меня тѣлесныя наслажденія, я все болѣе и болѣе нахожу удовольствія въ бесѣдахъ (доставляющихъ душевныя наслажденія, въ противоположность тѣлеснымъ); не откажи же, Сократъ, мнѣ вмѣстѣ съ этими молодыми людьми: посѣщай насъ почаще, какъ хорошій нашъ знакомый и пріятель“.

Сократъ. И я очень люблю бесѣдовать со старыми людьми, потому что отъ нихъ, какъ отъ совершившихъ уже тотъ жизненный путь, который намъ только предстоитъ, должно, думаю я, узнавать, каковъ именно этотъ путь, труденъ ли онъ, или легокъ. Вотъ и отъ тебя желалъ бы я узнать, какимъ нашелъ ты пройденный тобою путь жизни.

Кефалъ. Клянусь Зевсомъ, любезный Сократъ, я выскажу тебѣ свое мнѣніе объ этомъ (искренно). Часто сходятся между собою нѣкоторые изъ насъ, стариковъ, почти равныхъ лѣтами, по извѣстной старинной пословицѣ („подобный подобнаго

ищетъ", передѣланной народомъ изъ Гомерова стиха: „Богъ всегда соединяетъ равныхъ"). Большинство изъ насъ, стариковъ, сойдясь вмѣстѣ, сѣтуютъ, что не могутъ воротить чувственныхъ наслажденій своей молодости, вспоминая о тѣхъ удовольствіяхъ, которыя доставлялись имъ любовью (чувственной), напитками, кушаньями и тому подобнымъ; они досадуютъ, что—прежде веселые, а нынѣ какъ-бы вовсе уже не живущіе — они утратили будто бы великое благо, счастье. Нѣкоторые жалуются также и на неуваженіе домашнихъ своихъ къ нимъ, старикамъ, и вообще на всѣ зла, причиняемыя имъ старостью. Мнѣ же, любезный Сократъ, кажется, что эти люди винятъ не тò, чтò виновато въ дѣйствительности. Еслибы въ сказанномъ была виновата старость, то и со мною было бы то же самое, чтò и со всѣми, достигшими этого возраста. Но я встрѣчалъ стариковъ и другого мнѣнія; особенно же помню, чтò при мнѣ сказалъ въ старости Софоклъ, когда кто-то спросилъ его: „Какъ ты себя чувствуешь по части любовныхъ наслажденій? въ состояніи ли еще ты совокупляться съ женщиной?" — „Не говори мнѣ объ этомъ", —сказалъ Софоклъ: — „къ великой моей радости, я уже убѣжалъ отъ этого бѣшенаго и свирѣпаго господина".—Такой Софокловъ отвѣтъ мнѣ весьма понравился уже тогда (когда Софоклъ говорилъ это и когда Кефалъ былъ еще молодъ) и не менѣе прежняго нравится мнѣ и теперь (когда Кефалъ самъ сталъ старикомъ). Въ самомъ дѣлѣ, старость доставляетъ намъ совершенное успокоеніе и избавленіе отъ подобнаго рода вещей. Когда чувственныя пожеланія утратятъ свою силу, тогда непремѣнно настаетъ тò, чтò сказалъ Софоклъ: мы освобождаемся отъ весьма многихъ и бѣшеныхъ господъ. Но вина сказаннаго (т.-е. жалобъ стариковъ) и неуваженія къ нимъ со стороны домашнихъ лежитъ не въ старости, а единственно въ характерѣ людей. Если они приличны, уживчивы и кротки (несварливы), то и старость ихъ сносна; если нѣтъ, то имъ равно въ тягость и старость, и молодость.

Такой отвѣтъ Кефала понравился Сократу. Но, желая возбудить Кефала къ продолженію его рѣчи, Сократъ сказалъ ему: „я думаю, что большинство людей, услышавъ отъ тебя такія слова, не признаютъ ихъ вѣрными, а скажутъ, что Кефалу

легко переносить его старость, благодаря не характеру его, но богатству, потому что для многихъ богатство можетъ служить утѣшеніемъ, облегченіемъ.

Кефалъ. Ты правъ, Сократъ; большинство, конечно, не повѣритъ мнѣ, и будетъ, въ нѣкоторомъ отношеніи, право. Но вотъ что̀ я замѣчу: ни разумный человѣкъ не найдетъ особенно легкимъ переносить старость, соединенную съ бѣдностью; ни неразумный человѣкъ, хотя и богатый, не найдетъ старость пріятною для себя.

Сократъ. Скажи мнѣ, Кефалъ: бо̀льшую часть того имущества, которымъ ты владѣешь, получилъ ли ты по наслѣдству, или же пріобрѣлъ самъ?

Кефалъ. Дѣдъ мой, также Кефалъ, получилъ въ наслѣдство почти такое же имущество, какимъ я теперь владѣю, но значительно пріумножилъ его. Напротивъ, отецъ мой, Лизаній, спустилъ его даже ниже теперешняго его положенія. Я же буду доволенъ, если оставлю вотъ этимъ тремъ юношамъ (тремъ сыновьямъ) не только не менѣе того, что я получилъ въ наслѣдство, но еще и съ небольшой прибавкой.

Сократъ. Я предложилъ тебѣ такой вопросъ, потому что ты, кажется, не придаешь особенной цѣны деньгамъ; такъ поступаютъ тѣ, которые сами не пріобрѣли имущества (а получили его въ наслѣдство). Напротивъ, тѣ, которые сами пріобрѣли имущество, придаютъ ему двойную цѣну, противъ получившихъ въ наслѣдство. Съ послѣдняго рода людьми непріятно имѣть дѣло, потому что кромѣ богатства они ничего не уважаютъ.

Кефалъ. Это правда.

Сократъ. Но скажи мнѣ еще: какое наибольшее добро, благо, по твоему мнѣнію, доставило тебѣ обладаніе богатствомъ?

Кефалъ. Одно добро, благо, но въ превосходствѣ котораго я, можетъ быть, не могу никого убѣдить. Ты можешь мнѣ повѣрить, Сократъ, что кто видитъ близость своей смерти, на того нападаютъ страхъ и безпокойство предъ такими вещами, которыя прежде не возбуждали въ немъ этихъ чувствованій. Распространяемые въ народѣ миѳы (сказанія) о находящихся въ Гадесѣ людяхъ,—именно, что поступающій здѣсь (на землѣ) неправедно долженъ будетъ тамъ нести наказаніе—миѳы, ко-

торые прежде казались ему смѣшными, тогда въ самомъ дѣлѣ безпокоятъ его душу, и онъ пристальнѣе вглядывается въ нихъ, или по старческой слабости своей, или же потому, что онъ уже подвинулся ближе къ этому (потустороннему). Такъ, чувствуя себя преисполненнымъ безпокойства и страха, онъ считается теперь самъ съ собой, не причинилъ ли кому какой-либо неправды. Кто тогда найдетъ въ своей жизни много совершонныхъ имъ неправдъ, тотъ боится и безпокоится даже во снѣ, часто просыпаясь съ содроганіемъ, какъ дѣти (когда имъ приснится что-нибудь страшное) и живетъ въ страшныхъ ожиданіяхъ. Кто, напротивъ, не сознаетъ за собой никакой неправды, съ тѣмъ всегда остается сладкая надежда, добрая кормилица старости, какъ говоритъ и Пиндаръ, который въ весьма привлекательномъ образѣ, слѣдующими стихами выразилъ жизнь человѣка, проведенную имъ и справедливо, и благочестиво: „Сладкая надежда сопутствуетъ ему, нѣжно убаюкивая сердце его и питая старость его,—надежда, бо̀льшею частью управляющая и многоподвижнымъ умомъ смертныхъ“. Въ этомъ отношеніи я приписываю большое значеніе деньгамъ, но не для всякаго человѣка, а только для разумнаго, ибо деньги весьма способствуютъ тому, чтобы намѣренно (сознательно) никого не обманывать и никому не говорить лжи, и чтобы не перейти въ преисподнюю со страхомъ, что какому-нибудь богу не принесъ должныхъ жертвъ, или какому-нибудь человѣку не возвратилъ должныхъ денегъ. Богатство полезно, конечно, и для многихъ другихъ цѣлей, но я признаю его полезнымъ разумному человѣку преимущественно для сказанной цѣли.

Сократъ. Что̀ ты, Кефалъ, сказалъ о старости, все это прекрасно. Но вотъ о томъ, о чемъ ты, между прочимъ, упомянулъ, именно о правдѣ и справедливости, слѣдуетъ ли сказать *просто,* что она состоитъ въ правдивости и возвращеніи того, что̀ кто-либо взялъ у другого, или же слѣдуетъ поступать такъ: иногда праведно и справедливо, иногда же неправедно и несправедливо? Напримѣръ, всякій, конечно, можетъ утверждать, что если кто взялъ оружіе у своего друга, владѣющаго разсудкомъ, и потомъ этотъ другъ, будучи въ состояніи безумія, потребуетъ возвращенія себѣ этого оружія, то не

слѣдуетъ возвращать подобныя вещи, и возвращающій ихъ не поступаетъ праведно и справедливо. Равнымъ образомъ не поступитъ праведно и справедливо тотъ, кто выскажетъ истину человѣку въ этомъ (безумномъ) состояніи.

Кефалъ. Ты вѣрно говоришь.

Сократъ. Итакъ опредѣленіе понятія правды и справедливости не состоитъ въ томъ, чтобы говорить правду, истину, и чтобы возвращать деньги?

„Нѣтъ, въ этомъ,—прервалъ Полемархъ,—если Симонидъ (одинъ изъ древнѣйшихъ лирическихъ поэтовъ) заслуживаетъ какого-либо довѣрія“.

„Дѣйствительно такъ,—подтвердилъ Кефалъ, — и потому (т.-е. такъ какъ ты, Полемархъ, хорошо отвѣчалъ) передаю вамъ слово (передаю въ ваши руки дальнѣйшее изслѣдованіе): меня зоветъ долгъ окончить жертвоприношенія“.

Сократъ. Итакъ, Полемархъ, вступай въ свое наслѣдство.

„Конечно“,—сказалъ Кефалъ, смѣясь, и съ этими словами отправился совершать жертвоприношенія.

Такъ оканчивается второй раздѣлъ первой части.

Въ этомъ раздѣлѣ Платонъ представилъ Кефала образцомъ спокойно-разсудительнаго старика, не изливающагося, подобно большинству стариковъ, въ безразсудныхъ жалобахъ на тягости старческаго возраста; напротивъ, онъ восхваляетъ старость, какъ освобождающую отъ чувственныхъ пожеланій и страстей, которымъ онъ вообще никогда не предавался въ излишествѣ. Собираясь, какъ благоразумный хозяинъ, покончить счеты свои съ жизнью, Кефалъ полагаетъ, что можетъ сдѣлать это съ чистою и спокойною совѣстью, такъ какъ онъ никогда не оставался въ долгу ни передъ людьми, ни передъ богами, и всегда ревностно старался быть праведнымъ и справедливымъ. Это потому что Кефалъ вѣрилъ въ безсмертіе души человѣческой и въ праведное и справедливое воздаяніе въ будущей, загробной жизни каждому человѣку по дѣламъ его, хотя вѣрилъ съ тою же неясностью, съ какою вѣрилъ въ это простой народъ греческій. Конечно, даже и на Кефала оказало уже нѣкоторое вліяніе то, сильно побуждавшее къ невѣрію, время, въ которое онъ жилъ. Такъ прежде онъ думалъ, что можетъ насмѣхаться, какъ надъ пустыми баснями, надъ народными сказа-

ніями о потусторонней жизни; однакоже въ старости снова ожили въ немъ прежнія вѣрованія, и ужасы преисподней предстали предъ его душою. Но чтобы можно было не бояться ихъ, Кефалъ воспользовался своимъ богатствомъ, которое было для него сильнѣйшею защитою противъ совершенія неправдъ и несправедливостей.

Представляя такимъ образомъ Кефала, Платонъ, въ короткомъ разговорѣ его съ Сократомъ, провелъ много такихъ мыслей, которыя имѣютъ важное значеніе сами по себѣ, и которыя, вмѣстѣ съ тѣмъ, находятся во внутренней связи съ основною мыслью всего Платонова сочиненія „Государство". Такъ, выраженное Кефаломъ мнѣніе о блаженствѣ освобожденной отъ насильственнаго господства чувственныхъ пожеланій и страстей, — созерцательной, умственной, духовной жизни старика, въ которомъ, по мѣрѣ ослабленія возможности чувственныхъ наслажденій, усиливается желаніе наслаждаться философскими бесѣдами,—приготовляетъ слушателя этой бесѣды къ ряду положеній, развиваемыхъ впослѣдствіи въ этомъ же разговорѣ, которыя заканчиваются не неразрѣшенными сомнѣніями, а радостною достовѣрностью высшаго познанія.

Далѣе въ этомъ раздѣлѣ выясняется наивное дѣтское представленіе Кефала, что вдвойнѣ блаженна старость, соединенная съ достаточнымъ матеріальнымъ благосостояніемъ, въ томъ отношеніи, что тогда можно человѣку перейти въ другую жизнь совершенно праведнымъ и справедливымъ, не оставшись въ долгу ни передъ богами, ни передъ людьми, не страшась слѣдовательно ужасовъ преисподней и питая сладкую надежду на вѣчное блаженство. Это наивное представленіе Кефала обращаетъ уже здѣсь вниманіе слушателя на таинственную загробную жизнь, такъ что уже здѣсь намекается на развитое въ концѣ разговора предчувствіе переходящаго за предѣлы настоящей жизни, міроваго нравственнаго порядка и праведнаго и справедливаго уравновѣшиванія человѣческихъ судебъ съ человѣческими дѣяніями, поступками, хотя это предчувствіе и облечено еще здѣсь въ простонародное вѣрованіе и въ чисто внѣшнее воззрѣніе на жизнь, опирающееся на представленіе о правдѣ и справедливости, какъ на оправданіе человѣка исполненіемъ внѣшнихъ обязанностей къ богамъ и лю-

дямъ. Въ вѣрѣ Кефала въ посмертное воздаяніе людямъ по дѣламъ ихъ, уже здѣсь издали указывается главная задача всего этого Платонова разговора, состоящая въ томъ, чтобы показать, что во всемъ мірѣ существуетъ вѣчный нравственный порядокъ, ибо этимъ-то порядкомъ и обусловливается праведное и справедливое воздаяніе людямъ по дѣламъ ихъ, какъ отправленіе божественнаго правосудія, какъ божественная правда и справедливость.

Затѣмъ, въ свидѣтельствѣ Кефала, что онъ встрѣчалъ много стариковъ—людей, конечно, дюжинныхъ, пошлыхъ—жалующихся на тягости старческаго возраста, лишеннаго всѣхъ радостей, неуважаемаго, презираемаго молодыми людьми, — высказывается мрачное воззрѣніе грековъ вообще на старость и на бѣдствія и ничтожность человѣческой жизни, оканчивающейся старостью и смертью—воззрѣніе, отражавшееся во всей жизни греческаго народа, для котораго поэтому веселья, наслажденія настоящаго, земного существованія и казались истинною жизнью, самымъ высшимъ добромъ, благомъ, счастьемъ для человѣка. Такому безутѣшному, безнадежному и вмѣстѣ съ тѣмъ поверхностному воззрѣнію на жизнь противопоставляетъ Платонъ—устами Кефала—троякое, болѣе радостное и болѣе глубокое воззрѣніе на жизнь, которое выставляетъ счастіе старости, какъ переходнаго возраста въ другую, истинно счастливую, блаженную жизнь, если только старость будетъ вѣнцомъ чистой, нравственной, праведной и справедливой жизни. Такъ, во-первыхъ, старость похваляется здѣсь за то, что чѣмъ болѣе ослабляется тѣло, чувственность—эта низшая часть человѣческой природы, а вмѣстѣ съ нею и возможность наслаждаться чувственнымъ, неразумнымъ, тѣмъ болѣе усиливается умъ — эта высшая часть души, а вмѣстѣ съ нимъ и желаніе и возможность наслаждаться разумнымъ, именно разумными бесѣдами. Такое высшее пониманіе—со стороны Платона—обыкновенно осмѣиваемой болтовни стариковъ указываетъ уже здѣсь на дуализмъ въ человѣческой природѣ, выраженный Платономъ всего разъ въ разговорѣ „Федонъ“. Въ силу этого дуализма душевная, разумная жизнь развивается тѣмъ чаще и сильнѣе, чѣмъ слабѣе становится жизнь тѣлесная, чувственная, неразумная. Во-вторыхъ, старость восхваляется здѣсь за то,

что она возвышается надъ чувственными пожеланіями и страстями, которыя такъ часто мутятъ жизнь и юноши, и человѣка въ возмужаломъ возрастѣ; поэтому старость бываетъ воспріимчивѣе къ спокойному взгляду на все, окружающее человѣка. Это подготовляетъ насъ къ прекрасному изображенію деспотизма чувственныхъ пожеланій и страстей, встрѣчающемуся далѣе, въ этомъ же разговорѣ. Наконецъ, въ-третьихъ, здѣсь похваляется въ особенности старость праведнаго и справедливаго человѣка; его только старость признается здѣсь истинно-счастливою, потому что такой только старикъ спокойно можетъ ожидать воздаянія въ будущей жизни, по дѣламъ его, именно награды, состоящей въ вѣчномъ блаженствѣ.

Благочестивая вѣра престарѣлаго Кефала, этого представителя прежняго поколѣнія, въ такое воздаяніе праведному и справедливому, по дѣламъ его, въ загробной жизни, уже даетъ намъ предчувствовать основную мысль всего этого сочиненія и вмѣстѣ съ тѣмъ подготовляетъ насъ къ болѣе глубокому изслѣдованію сущности правды и справедливости; ибо уже здѣсь представлено *первое* опредѣленіе правды и справедливости, а именно,—что она состоитъ въ правдивости въ словахъ и поступкахъ, въ возвращеніи взятаго у другихъ и въ приношеніи жертвъ богамъ. Но такое Кефалово опредѣленіе даетъ здѣсь Сократу поводъ возбудить весьма трудный для рѣшенія вопросъ: при всякихъ ли обстоятельствахъ имѣемъ мы право и обязанность быть правдивыми въ своихъ словахъ и поступкахъ, т.-е.—говорить правду, не обманывать другихъ и возвращать ввѣренное намъ другими? Неужели даже и тогда, когда отсюда необходимо долженъ возникнуть вредъ для тѣхъ, съ кѣмъ мы правдивы, и кому возвращаемъ ввѣренное намъ? Противъ вѣрности такого опредѣленія приводитъ Платонъ—устами Сократа—нѣкоторые примѣры. Эти примѣры существенно сходны съ тѣми, какіе мы нерѣдко находимъ въ учебникахъ, излагающихъ ученіе о нравственности и любящихъ заниматься запутанными, казуистическими вопросами. Но, приводя такіе примѣры, Платонъ имѣетъ въ виду нѣчто совсѣмъ иное, именно—указаніе противоположности между единствомъ принципа и безконечнымъ разнообразіемъ явленій, или, можно сказать,—между духомъ и буквою этики; ибо, по ученію Платона, истин-

ная правда и справедливость и вообще нравственность, добродѣтель, состоитъ не во внѣшнемъ, неизмѣнномъ правилѣ, а въ нравственномъ образѣ чувствованій, мыслей и желаній, и въ нравственной цѣли, намѣреніи дѣятеля; они часто дѣлаютъ праведными и справедливыми, вообще нравственными и такія дѣянія, которыя противорѣчатъ сказанному правилу. Но, слишкомъ рѣзко выставляя здѣсь, какъ и въ другихъ мѣстахъ разговора „Государство“, относительную нравственность лжи и обмана по необходимости, и тѣмъ защищая ихъ, Платонъ имѣетъ въ виду то право лжи и обмана для нравственныхъ цѣлей, которое онъ предоставляетъ — какъ мы увидимъ впослѣдствіи—правителямъ своего идеальнаго государства, въ такомъ видѣ, который, конечно, трудно согласить съ принципами чистой этики вообще.

Наконецъ, должно упомянуть, что въ разговорѣ „Эвѳифронъ“ Платонъ самъ еще стоитъ на точкѣ зрѣнія Кефала, ибо опредѣленіе правды и справедливости, влагаемое въ этомъ разговорѣ Платономъ въ уста Сократа, есть не болѣе, какъ обобщеніе приведеннаго нами Кефалова опредѣленія, а именно: Платонъ говоритъ здѣсь, что правда и справедливость состоитъ въ воздаяніи богамъ и людямъ подобающаго (должнаго). Но что̀ называютъ Кефалъ въ разговорѣ „Государство“ и Сократъ въ разговорѣ „Эвѳифронъ“ праведнымъ и справедливымъ, то̀ есть въ сущности не болѣе какъ внѣшняя дѣятельность, состоящая въ правдивости или избѣжаніи лживыхъ рѣчей и поступковъ и въ точномъ исполненіи всѣхъ внѣшнихъ обязанностей по отношенію къ богамъ и людямъ, за что̀ человѣкъ ожидаетъ отъ боговъ награду въ будущей жизни, какъ бы условленную плату за вѣрное имъ служеніе. Притомъ эта внѣшняя дѣятельность ставится Кефаломъ въ слишкомъ большую зависимость отъ обстоятельства также совершенно внѣшняго. —отъ богатства; такимъ образомъ обладаніе богатствомъ, какъ внѣшнимъ благомъ, является по крайней мѣрѣ главнымъ условіемъ правды и справедливости.

Въ этомъ особенно состоитъ несовершенство господствовавшаго въ древнѣйшія времена Греціи воззрѣнія на правду и справедливость. Оно вытекало изъ совершенно внѣшняго пониманія ея, и поэтому не могло долго устоять противъ

разрушительныхъ рефлексій, вопрошавшихъ „почему?“ и „для чего?“ Пришло время, когда древнее греческое міровоззрѣніе должно было исчезнуть, дабы дать мѣсто болѣе чистому міровоззрѣнію. Вотъ Платонъ и изображаетъ это символически: сначала онъ выводитъ здѣсь Кефала, представителя этого міровоззрѣнія. Кефалъ не долго остается бесѣдовать, а затѣмъ идетъ приносить жертвы, слѣдовательно—отходитъ отъ людей къ богамъ; вообще ему, какъ старцу, недолго остается жить; онъ уступаетъ мѣсто новому поколѣнію, поручая своему сыну продолжать бесѣду, а самъ уходитъ и вовсе не возвращается.

Раздѣлъ третій. Полемархъ, заступивъ мѣсто своего отца, продолжаетъ разговоръ съ Сократомъ, остановившійся на опредѣленіи правды и справедливости. Такъ, стараясь выразить точнѣе тò, чтò сказалъ объ этомъ его отецъ, онъ говоритъ, обращаясь къ Сократу: „Мнѣ кажется вѣрнымъ слѣдующее изреченіе Симонида о правдѣ и справедливости: должное каждому воздавать есть праведное и справедливое (т.-е. правда и справедливость состоитъ въ воздаяніи каждому должнаго)“.

Замѣтимъ, что глаголъ 'αποδιδόναι, употребленный здѣсь Симонидомъ и переведенный нами словомъ *воздавать*, имѣетъ двоякій смыслъ или, лучше сказать, заключаетъ въ себѣ, какъ моменты, два понятія: отдавать, возвращать должное, долги, и совершать, дѣлать, исполнять должное.

На это Сократъ замѣчаетъ: „Конечно, трудно не согласиться съ Симонидомъ, такъ какъ онъ человѣкъ мудрый и божественный; но, можетъ быть, *ты* знаешь, чтò именно разумѣлъ Симонидъ подъ словомъ *должное*,—для меня же это неясно. Очевидно Симонидъ не могъ разумѣть того, о чемъ мы только-что сказали, т.-е. отдавать, возвращать что-либо ввѣренное по востребованію со стороны того, кто находится въ состояніи безумія. Слѣдовательно Симонидъ разумѣетъ здѣсь что-то другое, говоря, что праведно и справедливо воздавать должное.

Полемархъ. Конечно, Симонидъ разумѣетъ другое, а именно: онъ разумѣетъ, что друзья должны дѣлать только доброе, и ничего злого.

Сократъ. Понимаю. Значитъ, — тотъ воздаетъ недолжное, кто отдаетъ, возвращаетъ кому-либо ввѣренныя ему деньги,

когда возвращеніе и принятіе ихъ вредны ему, а между тѣмъ принимающій и возвращающій будутъ друзья между собой. Это ли, по твоему мнѣнію, разумѣлъ Симонидъ?

Полемархъ. Совершенно.

Сократъ. Но далѣе: слѣдуетъ ли воздавать врагамъ своимъ должное имъ?

Полемархъ. Непремѣнно слѣдуетъ и имъ воздавать должное; но врагъ, думаю я, долженъ врагу только тò, чтò ему подобаетъ, слѣдуетъ, пристойно, какъ врагу, т.-е. злое (должное врагу, это—зло).

Сократъ. Видно, Симонидъ выразился о томъ, чтò есть праведное и справедливое, какъ поэтъ, разумѣя подъ воздаяніемъ каждому должнаго — воздаяніе каждому того, чтò ему подобаетъ, слѣдуетъ, пристойно, а между тѣмъ назвалъ это *долгомъ* (ὀφειλόμενον).

Полемархъ. А какъ же иначе понимаешь ты должное?

Сократъ. Но еслибы кто спросилъ его: „Чтò и чему воздаетъ, какъ должное, приличное, подобающее, тò искусство, которое называется врачебнымъ?“ — Чтò бы онъ отвѣтилъ на это, какъ ты думаешь?

Полемархъ. Очевидно,— сказалъ бы онъ — лекарства, пищу и питье—тѣлу.

Сократъ. А чтò и чему воздаетъ, какъ должное, приличное, подобающее, то искусство, которое называется поваренным ъ?

Полемархъ. Приправы кушаньямъ.

Сократъ. Хорошо. Но чтò и кому должно воздавать искусство, чтобы ему называться правдою и справедливостью?

Полемархъ. Если мы должны сообразоваться съ прежде сказаннымъ, то слѣдуетъ сказать, что правда и справедливость воздаетъ друзьямъ полезное, а врагамъ вредное.

Сократъ. Итакъ дѣлать доброе (полезное) друзьямъ и злое (вредное) врагамъ, вотъ чтò, по твоему мнѣнію, называетъ Симонидъ правдою и справедливостью?

Полемархъ. Думаю, что такъ.

Сократъ. Но кто всѣхъ болѣе въ состояніи дѣлать доброе, полезное друзьямъ своимъ и злое, вредное врагамъ своимъ относительно здоровья и болѣзни?

Полемархъ. Врачъ.

Сократъ. А кто—плавающимъ на морѣ, относительно опасностей морскихъ путешествій?

Полемархъ. Правящій кораблемъ, кормчій.

Сократъ. Но что̀ ты скажешь о праведномъ и справедливомъ человѣкѣ? Какою дѣятельностью своею и въ какомъ отношеніи онъ всѣхъ болѣе въ состояніи быть полезнымъ своимъ друзьямъ и вредить врагамъ своимъ?

Полемархъ. Въ войнѣ, въ сраженіи, нападеніемъ и защищеніемъ, какъ мнѣ кажется.

Сократъ. Но врачъ, конечно, безполезенъ для здоровыхъ, какъ и кормчій для плавающихъ. Слѣдовательно и праведный, и справедливый безполезенъ для невоюющихъ, несражающихся?

Полемархъ. Нѣтъ, этого я не думаю.

Сократъ. Значитъ, правда и справедливость полезна и во время мира?

Полемархъ. Полезна.

Сократъ. Также и земледѣліе, какъ искусство: оно полезно для выращенія и собиранія полевыхъ плодовъ; башмачное искусство полезно для приготовленія обуви. А для чего полезна правда и справедливость во время мира?

Полемархъ. Для оборотовъ, сдѣлокъ.

Сократъ. Подъ оборотами, сдѣлками, разумѣешь ты общенія, сношенія, или что̀ другое?

Полемархъ. Именно общенія, сношенія.

Сократъ. Но, напримѣръ, при укладкѣ плитъ и камней (когда строится домъ), кто полезнѣе и лучше какъ товарищъ, пособникъ: праведный ли и справедливый человѣкъ или домостроитель?

Полемархъ. Конечно, послѣдній.

Сократъ. Въ какомъ же общеніи, въ какихъ сношеніяхъ праведный и справедливый человѣкъ будетъ лучше, полезнѣе, напримѣръ, играющаго на лирѣ?

Полемархъ. Въ сношеніяхъ денежныхъ, по моему мнѣнію.

Сократъ. Но, можетъ быть, за исключеніемъ случая, когда дѣло идетъ объ употребленіи денегъ, потому что когда нужно, напримѣръ, за деньги купить или продать лошадь, то полез-

нѣе, я думаю, снестись съ знатокомъ въ лошадяхъ; а когда дѣло идетъ о кораблѣ, то—съ кормчимъ или кораблестроителемъ. Итакъ въ какомъ же случаѣ для употребленія серебра или золота полезнѣе другихъ праведный и справедливый?

Полемархъ. Когда нужно ввѣрить и сберечь ихъ.

Сократъ. Т.-е. ты думаешь—когда нужно не пользоваться ими, а положить ихъ на сохраненіе?

Полемархъ. Да, конечно.

Сократъ. Значитъ, правда и справедливость по отношенію къ деньгамъ бываетъ полезна тогда, когда деньги безполезны?

Полемархъ. Выходитъ, что такъ.

Сократъ. Подобнымъ образомъ, напримѣръ, если нужно сохранить ножъ, которымъ обрѣзывается виноградъ, то для этого будетъ полезна правда и справедливость, а если нужно воспользоваться имъ, употребить его, то будетъ полезно винодѣліе какъ искусство. Или, когда нужно сохранить щитъ или лиру безъ употребленія, то для этого полезна правда и справедливость, а когда нужно воспользоваться ими, то для этого полезно искусство владѣть оружіемъ или искусство музыкальное. Также и во всемъ другомъ, при употребленіи чего-либо, при пользованіи чѣмъ-либо, при полезности правда и справедливость безполезна, а при неупотребленіи, непользованіи, неполезности—она полезна?

Полемархъ. Выходитъ, что такъ.

Сократъ. Не важное же дѣло твоя правда и справедливость, если она полезна только для безполезнаго, для того, чего мы не употребляемъ, чѣмъ мы не пользуемся. Разсмотримъ еще слѣдующій примѣръ: кто искуснѣе другихъ въ нанесеніи удара въ сраженіи или въ кулачномъ бою, тотъ не искуснѣе ли другого и въ сохраненіи, въ защитѣ себя отъ удара? Кто искусенъ въ охраненіи себя отъ болѣзни, тотъ не искуснѣе ли другихъ и въ произведеніи болѣзни? Затѣмъ, конечно, тотъ добрый, хорошій охранитель, стражъ лагеря, кто искусенъ въ развѣдываніи, похищеніи замысловъ и дѣйствій непріятеля. Значитъ, въ чемъ кто хорошъ, искусенъ какъ стражъ, въ томъ онъ хорошъ, искусенъ и какъ воръ. Итакъ оказывается, что праведный и справедливый человѣкъ—тотъ, кто искусно сохраняетъ свои деньги и искусно похищаетъ чу-

жое богатство, воруетъ, вообще обманываетъ; оказывается, что, по твоему мнѣнію—какъ и по мнѣнію Симонида—праведный и справедливый человѣкъ есть воръ, похититель, вообще хитрецъ, обманщикъ, а правда и справедливость есть нѣчто въ родѣ искусства воровать, похищать, хитрить, вообще обманывать другихъ въ пользу друзей своихъ и во вредъ враговъ: Не такъ ли ты говорилъ?

Полемархъ. О, нѣтъ, ради Зевса! Но что̀ именно говорилъ я—и самъ не знаю теперь. Однакоже, все-таки я остаюсь при прежнемъ мнѣніи моемъ, что правда и справедливость состоитъ въ томъ, чтобы друзьямъ своимъ приносить пользу, а врагамъ своимъ вредить.

Сократъ. Но друзьями называешь ты тѣхъ ли людей, которые всякому кажутся добросердечными, или же тѣхъ, которые дѣйствительно добросердечны, хотя и не кажутся таковыми? То же самое спрашиваю тебя и о врагахъ.

Полемархъ. Всякій, естественно, любитъ тѣхъ, кого почитаетъ добросердечными, и ненавидитъ тѣхъ, кого почитаетъ лукавыми людьми.

Сократъ. Но не ошибаются ли люди, считая добросердечными людьми многихъ, которые *на самомъ дѣлѣ* не таковы, и наоборотъ?

Полемархъ. Да, ошибаются.

Сократъ. Значитъ, ошибающіеся признаютъ врагами своими добрыхъ, хорошихъ людей, а друзьями—злыхъ, дурныхъ людей, и несмотря на то, все-таки для ошибающихся праведно и справедливо приносить пользу лукавымъ людямъ и вредить добрымъ, хорошимъ людямъ?

Полемархъ. Очевидно, что такъ.

Сократъ. Но, конечно, добрые, хорошіе люди праведны и справедливы и несклонны совершать неправду?

Полемархъ. Правда.

Сократъ. Такъ по твоимъ словамъ выходитъ, что праведно и справедливо дѣлать дурное, зло тѣмъ, кто не совершаетъ неправдъ (праведнымъ и справедливымъ)?

Полемархъ. О, нѣтъ, дурно, нехорошо говорить и думать такимъ образомъ.

Сократъ. Значитъ, наоборотъ, вредить неправеднымъ и не-

справедливымъ и приносить пользу праведнымъ и справедливымъ—вотъ что̀ праведно и справедливо?

Полемархъ. Вотъ это сказано получше.

Сократъ. Итакъ многимъ, ошибающимся въ людяхъ, случится признавать за праведное и справедливое возможность вредить друзьямъ, потому что они считаютъ этихъ друзей лукавыми людьми, и напротивъ—возможность приносить пользу врагамъ (потому что они считаютъ этихъ враговъ добрыми, хорошими людьми)? Но вѣдь тогда мы будемъ утверждать противное тому, что̀ мы приписали Симониду, ибо онъ утверждаетъ, что праведно и справедливо воздавать каждому должное.

Полемархъ. Это дѣйствительно часто случается. Но измѣнимъ, исправимъ то̀, что̀ мы утверждали, потому что невѣрно, кажется, опредѣлили мы, что̀ такое другъ, и что̀—врагъ.

Сократъ. А какъ мы опредѣлили это?

Полемархъ. Мы сказали, что кажущійся намъ добрымъ человѣкомъ, это и есть другъ нашъ. Исправимъ же это, сказавъ, что другъ намъ тотъ, кто *дѣйствительно* добрый человѣкъ, а не тотъ, кто только *кажется* намъ таковымъ. Точно такъ и врагъ нашъ тотъ, кто *дѣйствительно* дурной человѣкъ, а не тотъ, кто только *кажется* намъ таковымъ.

Сократъ. Итакъ теперь, по твоимъ словамъ, добрый человѣкъ, это—другъ нашъ, а дурной человѣкъ, это—врагъ нашъ. Если такъ, то мы должны прибавить еще нѣчто къ прежде сказанному нами о томъ, что̀ праведно и справедливо. Мы сказали прежде, что праведно и справедливо дѣлать добро другу и зло врагу; теперь же мы должны выразиться такъ: праведное и справедливое, это дѣлать добро другу, такъ какъ онъ хорошій, добрый человѣкъ, и дѣлать зло врагу, такъ какъ онъ дурной человѣкъ.

Полемархъ. Въ самомъ дѣлѣ, такое выраженіе кажется мнѣ очень хорошимъ.

Сократъ. Но прилично ли, подобаетъ ли праведному и справедливому человѣку наносить вредъ кому бы то ни было?

Полемархъ. По крайней мѣрѣ, дурному и враждебному себѣ человѣку праведный и справедливый человѣкъ долженъ вредить.

Сократъ. Если мы причинимъ вредъ (зло) лошади, то черезъ это она станетъ, конечно, не лучше, а хуже прежняго, отно-

сительно именно того, что̀ есть добродѣтель для лошади (въ смыслѣ достоинства, пригодности для исполненія своего назначенія, такъ что она меньше прежняго будетъ годна къ тому, къ чему должна быть пригодна лошадь—къ ѣздѣ). Не то же ли самое мы должны сказать и о людяхъ, т.-е. что и они станутъ хуже относительно своей человѣческой добродѣтели, если мы причинимъ имъ вредъ (зло)? Но правда и справедливость не есть ли *человѣческая* добродѣтель? Значитъ, люди, которымъ будетъ причиненъ вредъ, станутъ по необходимости худшими относительно *этой* добродѣтели (правды и справедливости), т.-е. болѣе неправедными и несправедливыми. Но могутъ ли хорошіе, искусные верховые ѣздоки сдѣлать своимъ искусствомъ людей худшими относительно верховой ѣзды? Точно такъ и праведные и справедливые люди не могутъ, посредствомъ своей правды и справедливости, сдѣлать неправеднымъ и несправедливымъ кого бы то ни было; вообще добрые, хорошіе люди не могутъ, посредствомъ своей добродѣтели, сдѣлать дурными кого бы то ни было.

Полемархъ. Да, это невозможно.

Сократъ. Вѣдь сдѣлать что-либо прохладнымъ можетъ не теплое, а противоположное ему, холодное; точно такъ и вредить другому, дѣлать ему зло можетъ не добрый человѣкъ, а противоположный ему (злой, дурной). Но, конечно, праведный и справедливый есть человѣкъ добрый. Слѣдовательно праведный и справедливый не можетъ причинить вреда ни своему другу, ни кому бы то ни было (между прочимъ и врагу своему), а это можетъ противоположный ему человѣкъ (неправедный и несправедливый).

Полемархъ. Ты, Сократъ, говоришь совершенную правду.

Сократъ. Итакъ, если кто станетъ утверждать, что праведно и справедливо воздавать каждому должное, соединяя съ этими словами такой смыслъ, что праведный и справедливый долженъ вредить врагамъ своимъ и приносить пользу друзьямъ, то утверждающій такимъ образомъ обличаетъ себя въ томъ, что онъ вовсе не мудрецъ, потому что сказываемое имъ противно истинѣ, такъ какъ не оказалось для насъ праведнымъ и справедливымъ вредить кому бы то ни было.

Полемархъ. Согласенъ.

Сократъ. Будемъ же вмѣстѣ, сообща ратовать противъ того, кто сталъ бы утверждать, будто бы это сказалъ Симонидъ или какой-либо другой мудрый и высокодаровитый человѣкъ. (Другими словами, Симонидъ, выразившись, что праведно и справедливо воздавать каждому должное, будучи человѣкомъ мудрымъ, никакъ не хотѣлъ этимъ сказать, что праведно и справедливо вредить врагамъ и быть полезнымъ друзьямъ своимъ.)

Полемархъ. Я охотно готовъ принять участіе въ такой борьбѣ.

Сократъ. Итакъ, послѣ того, какъ оказалось, что и не въ сказанномъ состоитъ правда и справедливость, спрашивается: какъ иначе опредѣлитъ ее кто-нибудь изъ васъ?

Этими словами Сократъ вызываетъ присутствующихъ на лучшее, вѣрнѣйшее опредѣленіе правды и справедливости. Тѣмъ оканчивается третій раздѣлъ.

Въ этомъ раздѣлѣ мы встрѣчаемъ различныя опредѣленія правды и справедливости. Полемархъ останавливается здѣсь на отдѣльныхъ случаяхъ ея осуществленія, слѣдовательно на разнообразіи явленій, вмѣсто того, чтобы, слѣдуя Сократовой методѣ, возвышаться къ единству понятія, въ которомъ, какъ во всеобщемъ, содержалось бы послѣднее, самое высшее основаніе всего единичнаго, всѣхъ разнообразныхъ явленій. Однакоже и эти опредѣленія Полемарха представляютъ, вмѣстѣ взятыя, постепенное развитіе изслѣдованія правды и справедливости, по ея сущности, ибо съ одной стороны между всѣми различными опредѣленіями Полемарха, какъ они ни прикованы къ единичностямъ, къ явленіямъ, и какъ они ни односторонни и неточны, неполны, нѣтъ ни одного, которое не указывало бы на какой-либо существенный моментъ правды и справедливости; съ другой стороны въ послѣдовательности этихъ опредѣленій одного за другимъ, обусловленной исправляющимъ и возбуждающимъ вмѣшательствомъ Сократа, нельзя не видѣть прогресса отъ несовершенныхъ къ болѣе и болѣе совершеннымъ опредѣленіямъ, такъ что эти опредѣленія, вмѣстѣ взятыя, представляютъ въ достаточной полнотѣ, по крайней мѣрѣ, всѣ *внѣшнія* стороны сущности правды и справедливости. Самое внѣшнее и самое одностороннее изъ этихъ опредѣленій правды

и справедливости есть первое опредѣленіе,—именно, усвоенное Полемархомъ Кефалово опредѣленіе, что правда и справедливость состоитъ въ правдивости, т.-е. въ томъ, чтобы говорить правду, истину, не обманывать, и чтобы возвращать ввѣренное намъ имущество, ибо здѣсь только сопоставляются два сродные между собою образа дѣятельности, безъ возведенія ихъ къ общему имъ источнику или принципу. Притомъ Сократъ уже прежде показалъ несостоятельность этого опредѣленія въ разговорѣ своемъ съ Кефаломъ.

Второе Полемархово опредѣленіе правды и справедливости, это тò, что она состоитъ въ возвращеніи и совершеніи должнаго. Это опредѣленіе связываетъ Полемархъ съ употребленнымъ Симонидомъ словомъ ἀποδιδόναι—воздавать, въ которомъ содержатся оба понятія—и возвращеніе чужого, и совершеніе должнаго. Подъ должнымъ же Полемархъ разумѣетъ не только внѣшнія блага, какъ разумѣлъ ихъ Кефалъ, но вообще все, къ чему обязаны, такъ что „каждому должное" совпадаетъ, въ концѣ концовъ, съ подобающимъ ему, приличнымъ. Слѣдовательно правда и справедливость опредѣляются здѣсь какъ обязанность воздавать каждому ему приличное, подобающее. Такое опредѣленіе очень близко къ Платонову опредѣленію правды и справедливости въ прежнихъ его разговорахъ; а именно, правда и справедливость есть добродѣтель, воздающая богамъ и людямъ тò, чтò имъ принадлежитъ. Это опредѣленіе совершеннѣе перваго уже потому, что оно болѣе обще. Но предъ строгою критикою Сократа не могло устоять и это второе Полемархово опредѣленіе правды и справедливости, ибо оно частью только формальное, обращающее вниманіе только на внѣшнюю сторону дѣятельности; частью же оно слишкомъ обширно и распространяется на такія области, которыя вовсе не принадлежатъ къ этикѣ, потому что хотя всѣ вообще взаимные обороты, сношенія общественной и частной жизни между гражданами основываются на принципѣ, въ силу котораго всякій всякому обязанъ воздавать слѣдуемое ему, однакоже мы не имѣемъ права называть праведною и справедливою такую дѣятельность, обусловленную чисто внѣшними мотивами, выгодою дѣйствовать сообща.

Третье Полемархово опредѣленіе правды и справедливо-

сти, это-то̀, что она состоитъ въ воздаяніи добромъ за добро, оказанное намъ друзьями нашими, и зломъ за зло, оказанное намъ врагами нашими. Въ этомъ опредѣленіи высказывается еще полная преданность Полемарха тому ложному воззрѣнію на жизнь, которое было господствующимъ въ до-христіанскомъ мірѣ,—будто друзьямъ должно дѣлать добро, а врагамъ зло. Это опредѣленіе не отличалось существенно отъ опредѣленія, защищаемаго съ блестящимъ краснорѣчіемъ приверженцемъ софистики Калликломъ въ разговорѣ „Горгій", что самооборона отъ угрожающей намъ неправды и возмездіе за неправду, претерпѣнную нами, не только есть природное право наше, но даже и обязанность наша; что, напротивъ, терпѣть неправду есть самое бо̀льшее изъ всѣхъ золъ. Отсюда-то и вытекаетъ, что правда и справедливость состоитъ въ воздаяніи добромъ за добро, оказанное намъ друзьями, и въ воздаяніи зломъ за зло, причиненное намъ врагами. Тѣмъ не менѣе эта мысль лежитъ въ основаніи карательной правды, или карательнаго правосудія, а потому она не совсѣмъ невѣрна, если только мы лучше выразумѣемъ понятія о добрѣ и злѣ, и если понятія о дружбѣ и враждѣ мы возвысимъ изъ сферы личности въ высшую сферу—въ пріязнь ко всему доброму и въ ненависть ко всему злому. Это именно и выражаетъ Сократъ, говоря, что дѣйствительнымъ, истиннымъ другомъ нашимъ можетъ быть только человѣкъ добрый, праведный и справедливый; а дѣйствительнымъ врагомъ нашимъ—человѣкъ дурной, неправедный и несправедливый. Но вмѣсто того, чтобы прямо взойти къ этимъ положеніямъ, разговоръ Сократа съ Полемархомъ пускается въ разные окольные пути, которые напоминаютъ намъ встрѣчавшуюся уже въ прежнихъ разговорахъ игру неопредѣленными понятіями и двусмысленными словами. Цѣль такихъ окольныхъ путей состоитъ въ томъ, чтобы показать, что правда и справедливость не есть—какъ полагаетъ Полемархъ, представитель обычнаго тогда воззрѣнія—особенный образъ человѣческой дѣятельности, и что правда и справедливость ограничивается извѣстнымъ кругомъ предметовъ человѣческой дѣятельности; напротивъ, правда и справедливость есть такая добродѣтель, которая должна проникать всѣ единичные, опредѣленные образы и предметы

человѣческой дѣятельности, руководясь ими, какъ цѣлеопредѣляющій принципъ. Такъ Полемархъ сперва находитъ примѣненіе правды и справедливости только въ войнѣ, ибо въ ней всего рѣзче выставляются защищеніе друзей и пораженіе враговъ. Но такъ какъ правда и справедливость должна же быть и во время мира, то затѣмъ Полемархъ указываетъ, какъ на сферу ея дѣятельности, на всю обширную область взаимныхъ оборотовъ, сношеній между людьми, именно основанную на договорахъ, важнѣйшую часть такъ-называемаго частнаго или гражданскаго права, извѣстную подъ именемъ права обязательственнаго. Но такъ какъ всякій родъ такихъ взаимныхъ оборотовъ, сношеній, долженъ имѣть свой особенный объектъ, предметъ, то Полемархъ ограничиваетъ, наконецъ, правду и справедливость требованіемъ сохранять ввѣренное, полученное отъ другихъ, а слѣдовательно и—добросовѣстно управлять имуществомъ, довѣреннымъ намъ другими. За это четвертое свое опредѣленіе правды и справедливости Полемархъ возбуждаетъ совершенно заслуженную имъ насмѣшку со стороны Сократа, выражающуюся въ игрѣ словъ, которыми Сократъ поддразниваетъ его, говоря, что по словамъ Полемарха выходитъ, будто правда и справедливость являются полезными только въ такихъ случаяхъ, когда мы владѣемъ чѣмъ-либо, не пользуясь имъ; что правда и справедливость полезна только для безполезнаго. Еще смѣшнѣе оказывается Полемархово четвертое опредѣленіе, когда Сократъ дѣлаетъ изъ него дальнѣйшій выводъ, что правда и справедливость тождественна съ искусствомъ похищать, вывѣдывать, выкрадывать чужіе замыслы и дѣянія, съ искусствомъ перехитрить другихъ, даже съ искусствомъ присвоивать себѣ чужое имущество, красть и вообще обманывать; ибо кто хочетъ сохранить имущество, тотъ долженъ умѣть всѣми средствами защитить его отъ всякаго на него нападенія, а кто умѣетъ защищать свое, тотъ умѣетъ и нападать на чужое. (Замѣтимъ, что выраженная Сократомъ въ этомъ мѣстѣ шутка, пародирующая методу софистовъ играть словами, основывается частью на различномъ значеніи словъ: φυλάττειν и φυλάττεσθαί — сохранять и охранять, защищать, защищаться, частью на двусмысленности слова: κλέπτειν, означаю-

щаго не только воровство, кражу, но и всякаго рода хитрости и обманы.)

Здѣсь Полемархъ возвращается изъ состоянія замѣшательства, въ которое онъ былъ приведенъ такими софистическими доводами, къ прежнему своему третьему опредѣленію правды и справедливости, а именно, что она состоитъ въ томъ, чтобы приносить пользу друзьямъ и вредъ врагамъ. (Замѣтимъ, что дѣйствительно Сократъ имѣлъ обыкновеніе приводить въ замѣшательство своихъ противниковъ, софистовъ, или даже просто незнающихъ, но мечтающихъ о себѣ какъ о знающихъ, не только прямо, возведеніемъ ихъ ко всеобщимъ понятіямъ, но и употребляя особенно противъ софистовъ ихъ же собственное оружіе. Здѣсь онъ употребляетъ это оружіе противъ Полемарха не только потому, что софистика уже коснулась его, но и для того, чтобы показать Полемарху, что онъ не въ состояніи будетъ противиться дальнѣйшему противъ него напору, не умѣя противостоять здѣсь софистическимъ доводамъ Сократа.)

Но, прилагая къ сужденію о дѣйствительной, истинной дружбѣ и враждѣ не субъективное мѣрило столь легко обманывающагося личнаго нашего чувствованія, а обыкновенное мѣрило нравственной добродѣтели, Сократъ возвышаетъ такимъ образомъ опредѣленіе правды и справедливости на высшую ступень, чрезъ посредство того положенія, что праведному и справедливому необходимо долженъ быть другомъ добрый и праведный и справедливый человѣкъ, а врагомъ—дурной, злой и неправедный, и несправедливый человѣкъ; что слѣдовательно праведный и справедливый человѣкъ долженъ стараться быть полезнымъ доброму и праведному и справедливому и вредить дурному, злому и не праведному и несправедливому человѣку. Таково пятое опредѣленіе правды и справедливости. Но и въ этомъ опредѣленіи все еще остается нечистый нравственный элементъ, который и показывается Сократомъ. Играя словомъ κάκος (κάκος) значитъ дурной вообще и дурной нравственно, безнравственный) въ его двусмысленномъ значеніи, онъ доказываетъ, что доброму человѣку правда и справедливость не дозволяетъ вредить никому, ни даже дурному, злому, потому что правда и справедливость, будучи добродѣтелью, не можетъ

имѣть своею цѣлью сдѣлать другихъ худшими, слѣдовательно— менѣе добродѣтельными, менѣе праведными и справедливыми. Такимъ образомъ выходитъ, что правда и справедливость состоитъ въ томъ, чтобы дѣлать всѣмъ добро и никому не дѣлать зла. Это шестое опредѣленіе правды и справедливости. Этимъ опредѣленіемъ Сократъ указываетъ уже здѣсь на двѣ свои важныя мысли: 1) на мысль, что истинно-доброе можетъ дѣйствовать только положительно, а не отрицательно; оно только творитъ, принося пользу и сохраняя, а не причиняетъ вреда, уничтожая и разрушая, и что изъ добра никогда вообще не можетъ произойти зла,—мысль, которую впослѣдствіи Сократъ примѣняетъ къ богамъ, и 2) на отличіе мести, имѣющей своею цѣлью причинить вредъ врагу, отъ наказанія, споспѣшествующаго благу его; ибо наказаніе не только не должно причинять виновному зла, но, напротивъ, должно имѣть въ виду его благо, такъ что въ этой исправляющей и очищающей силѣ наказанія и состоитъ существенная цѣль наказанія, — мысль, которою Платонъ возвышается надъ своимъ вѣкомъ.

Такимъ образомъ уже здѣсь мздовоздаяніе или возмездіе признается существеннымъ моментомъ божеской и человѣческой правды и справедливости, какъ правосудія; но такое возмездіе, которое воздаетъ за зло не дѣйствительнымъ зломъ, а только кажущимся, т.-е. такимъ, высшая цѣль котораго есть добро.

Хотя такимъ образомъ здѣсь еще не найдено положительное понятіе сущности правды и справедливости, однакоже въ заключительной мысли Сократа, что праведный и справедливый не можетъ имѣть цѣлью чьего-либо вреда, зла, представляется намъ одно изъ существеннѣйшихъ опредѣленій высшаго, болѣе достойнаго понятія правды и справедливости, права.

Вообще же говоря, изъ этой бесѣды Сократа съ Полемархомъ добытъ тотъ окончательный результатъ, что правда и справедливость состоитъ въ воздаяніи всѣмъ и каждому должнаго. Какъ ни недостаточенъ самъ по себѣ этотъ результатъ, но имъ указывается уже мысль, раскрываемая во второй половинѣ разговора „Государство“ о необходимости признанія, что правда міровая, божественная воздаетъ каждому человѣку по дѣламъ его въ посмертной, загробной его жизни.

Раздѣлъ четвертый и послѣдній. Еще во время разговора между Сократомъ и Полемархомъ софистъ Ѳразимахъ нѣсколько разъ пытался прервать его; но всякій разъ былъ удерживаемъ отъ этого прочими присутствующими, желавшими выслушать этотъ разговоръ до конца. Теперь Сократъ и Полемархъ окончили свой разговоръ, и Сократъ предложилъ свой вопросъ: что̀ же такое правда и справедливость?—Ѳразимахъ не выдержалъ: подобно дикому звѣрю бросился онъ на нихъ, какъ будто хотѣлъ растерзать ихъ, и громко вскричалъ, обращаясь къ Сократу: „Что̀ за пустая болтовня занимаетъ васъ уже такъ долго! Какими глупостями обмѣниваетесь вы, дѣлая изъ вѣжливости другъ другу уступки! Если ужъ въ самомъ дѣлѣ хочешь ты, Сократъ, узнать, что̀ такое праведное и справедливое, то не ограничивайся только вопросами и не чванься своими опроверженіями предлагаемыхъ тебѣ отвѣтовъ, зная очень хорошо, что спрашивать легче, чѣмъ отвѣчать, а отвѣчай самъ и скажи: что̀ же такое праведное и справедливое? Но не говори мнѣ, что праведное и справедливое, это—должное, или полезное, или выгодное, или прибыльное, или пригодное, а скажи мнѣ ясно и точно: что̀ именно признаешь ты праведнымъ и справедливымъ?“

На такой грозный вызовъ Сократъ отвѣчалъ съ притворною робостью: „Не сердись на насъ, любезный Ѳразимахъ! Если я и Полемархъ, изслѣдуя занимавшій насъ предметъ, въ чемъ-либо и ошиблись, то, увѣряю, вовсе ненамѣренно. Какъ же можешь ты думать, чтобы мы, ища того, что̀ драгоцѣннѣе многихъ сокровищъ, такъ глупо разошлись, не употребивъ наибольшаго усердія къ разъясненію правды и справедливости. Я просто думаю, что мы не въ силахъ найти ее; поэтому мы заслуживаемъ скорѣе сожалѣнія, чѣмъ гнѣва отъ васъ (т.-е. софистовъ), столь превосходящихъ насъ умомъ своимъ“.

Услышавъ такое притворно-робкое заявленіе Сократа о своемъ будто бы незнаніи, Ѳразимахъ разразился злобнымъ смѣхомъ и сказалъ: „Вотъ вамъ и образчикъ пресловутой Сократовой ироніи! Я это зналъ и предупредилъ вотъ этихъ слушателей,—что ты, Сократъ, не захочешь отвѣчать, а будешь пробавляться ироніею, и что если кто задастъ тебѣ вопросъ, то ты скорѣе сдѣлаешь все другое, чѣмъ рѣшишься отвѣчать“.

Сократъ. Вѣдь ты, Ѳразимахъ, мудрецъ; поэтому ты очень хорошо зналъ, что если спросишь кого: „изъ чего составлено число двѣнадцать?“ но скажешь ему напередъ: прошу не отвѣчать мнѣ на это, что двѣнадцать равно дважды шести, или трижды четыремъ, или шестью двумъ, или четырежды тремъ, потому что такихъ пустяковъ я не приму—то для тебя уже ясно, что послѣ этого никто не станетъ отвѣчать на поставленный такимъ образомъ вопросъ. Если же тебѣ кто скажетъ: „неужели, любезный Ѳразимахъ, я не могу отвѣчать на твой вопросъ и тогда, когда въ такомъ отвѣтѣ найдется что-нибудь вѣрное, истинное? Неужели хочешь ты, чтобы я отвѣчалъ тебѣ что-нибудь противное истинѣ?“—то спрашиваю тебя, Ѳразимахъ, что̀ отвѣчалъ бы ты на это?

Ѳразимахъ замѣтилъ съ насмѣшкою: „Ахъ, какъ хорошо вяжется это съ тѣмъ, что̀ я говорилъ!“

Сократъ. Вяжется или нѣтъ, это все равно,—лишь-бы только спрошенному казалось, что это такъ. Запретимъ ли мы кому, или не запретимъ отвѣчать то̀, что̀ ему кажется вѣрнымъ,—развѣ ты думаешь, тѣмъ не менѣе, онъ не отвѣтитъ такъ, какъ ему представляется?

Ѳразимахъ. Не такъ ли и ты намѣренъ поступить со мной? Не хочешь ли и ты дать мнѣ одинъ изъ тѣхъ отвѣтовъ, которые я не позволилъ давать себѣ?

Сократъ. Не будетъ ничего удивительнаго, если я, обдумавши хорошенько, поступлю такимъ образомъ (все-таки дамъ тебѣ одинъ изъ тѣхъ отвѣтовъ, къ которымъ меня приведетъ мое изслѣдованіе).

Ѳразимахъ. А что если я дамъ такой отвѣтъ о правдѣ и справедливости, который отличенъ отъ всѣхъ отвѣтовъ, приведенныхъ тобою, и будетъ получше ихъ? Какого наказанія признаешь ты тогда себя достойнымъ, Сократъ? (Замѣчу, что въ Греціи обвиняемому предлагалось судомъ самому объявить, какого наказанія онъ признаетъ себя заслуживающимъ.)

Сократъ. Какого же иного, кромѣ того, котораго заслуживаетъ всякій незнающій? Незнающему надобно будетъ поучиться у знающаго; на такое наказаніе я охотно соглашусь.

Ѳразимахъ. Сладка рѣчь твоя, Сократъ. Но за то, что

будешь учиться, заплати-ка мнѣ деньги (я накажу тебя еще и деньгами).

Сократъ. Заплачу, коли достану денегъ.

Тутъ за Сократа вступился Главконъ и сказалъ: „Если за этимъ дѣло стало, то пусть это не удерживаетъ тебя отъ бесѣды, любезный Ѳразимахъ! Всѣ мы здѣсь сложимся для Сократа и внесемъ тебѣ деньги“.

Ѳразимахъ. Все это хорошо, но, я вижу, вы хотите заплатить съ тѣмъ, чтобы Сократу можно было провести его обычную манеру — не отвѣчать самому, а подхватывать отвѣты другого и опровергать ихъ.

Сократъ. Но какъ же можетъ отвѣчать тотъ, кто, во-первыхъ, не знаетъ, что̀ ему отвѣчать, и даже не утверждаетъ, чтобы онъ это зналъ, а во-вторыхъ, еслибы и имѣлъ какое-либо свое мнѣніе о предметѣ — вовсе не можетъ высказать его, такъ какъ это ему запрещено его противникомъ? Напротивъ, *тебѣ*, Ѳразимахъ, прилично говорить о правдѣ и справедливости, потому что ты утверждаешь, что знаешь ее и можешь опредѣлить. Итакъ сдѣлай мнѣ милость, Ѳразимахъ, не отказывайся отвѣчать и поучать меня, Главкона и прочихъ слушателей.

Когда Сократъ сказалъ это, то Главконъ и прочіе стали упрашивать Ѳразимаха не отказываться отвѣчать; было замѣтно, что и самому Ѳразимаху сильно хотѣлось говорить, чтобы заслужить себѣ похвалы, такъ какъ онъ думалъ, что у него на-готовѣ очень хорошій отвѣтъ. Однакоже онъ притворился настаивающимъ на томъ, чтобы отвѣчалъ не онъ, а Сократъ. Наконецъ Ѳразимахъ уступилъ и сказалъ: „Вотъ вамъ и мудрость Сократа! Самъ онъ не хочетъ поучать, а бродитъ около другихъ, чтобы поучиться отъ нихъ, и потомъ даже не благодаритъ ихъ за ученіе.

Сократъ. Что я учусь у другихъ, это замѣчаніе твое вѣрно; но что я—какъ ты утверждаешь—остаюсь неблагодарнымъ за ученіе, это—неправда; я благодарю, какъ могу; а могу я благодарить только похвалою, потому что денегъ у меня нѣтъ. Съ какою готовностью я это дѣлаю, если нахожу, что кто-нибудь хорошо отвѣчаетъ, это ты, конечно, узнаешь самъ, когда отвѣтишь, такъ какъ ты, я думаю, отвѣтишь хорошо.

Өразимахъ. Такъ слушай же: я утверждаю, что праведное и справедливое есть не что иное, какъ полезное сильнѣйшему.—Чтò же ты, Сократъ, не хвалишь меня за этотъ отвѣтъ?

Сократъ. Похвалю, коль скоро пойму, чтò ты подъ этимъ разумѣешь, потому что теперь я еще не понимаю этого. Ты утверждаешь, что праведное и справедливое есть полезное сильнѣйшему. Но какъ это понимать? Ты, конечно, не думаешь, напримѣръ, что такъ какъ кушать бычачье мясо полезно болѣе сильному, чѣмъ мы, — какому нибудь Полидаму (знаменитому во всей Греціи бойцу, который всячески умѣлъ сражаться не только съ людьми, но и съ дикими звѣрями),— то эта пища полезна и намъ, болѣе слабымъ, и что вотъ этото полезное и есть праведное и справедливое?

Өразимахъ. Ты отвратителенъ, Сократъ. Ты ищешь, какъбы тебѣ придраться къ словамъ (хочешь словить меня на словахъ, пользуясь тѣмъ, что я не совсѣмъ точно выразился).

Сократъ. Нисколько, я прошу только выразить твою мысль яснѣе.

Өразимахъ. Развѣ ты не знаешь, что одни изъ государствъ управляются тираннами, другія—народомъ, третьи—лучшими людьми?

Сократъ. Какъ мнѣ этого не знать!

Өразимахъ. Не во всякомъ ли государствѣ тò и есть сильнѣйшее, чтò есть начальствующее?

Сократъ. Конечно.

Өразимахъ. Но всякое начальство издаетъ законы сообразно со своею пользою,—демократія демократическіе, тираннъ тиранническіе и т. д. Издавъ такіе законы, эти начальства объявляютъ полезное собственно для нихъ праведнымъ и справедливымъ для ихъ подначальныхъ, и нарушителя этихъ законовъ наказываютъ, какъ противящагося законамъ и какъ совершающаго неправды и несправедливости. Вотъ я и говорю, что во всѣхъ государствахъ праведное и справедливое одно и то-же—это полезное начальству. Но начальство управляетъ; итакъ для человѣка разсуждающаго правильно оказывается, что праведное и справедливое вездѣ одинаково: именно, это— полезное сильнѣйшему.

Сократъ. Теперь я понялъ, чтò ты хотѣлъ сказать; но

вѣрно ли твое мнѣніе о правдѣ и справедливости, или нѣтъ, это я еще постараюсь понять. Итакъ и самъ ты признаешь полезное праведнымъ и справедливымъ, хотя мнѣ и запретилъ дать тебѣ такой же отвѣтъ. Но къ этому опредѣленію ты прибавилъ еще словечко: *сильнѣйшему*.

„Можетъ быть эта прибавка и неважна", замѣтилъ Ѳразимахъ иронически.

Сократъ. Важна она или неважна, это еще пока неясно. Но вотъ что̀ важно—изслѣдовать, правду ли ты говоришь. И я тоже согласенъ, что праведное и справедливое есть нѣчто полезное, но ты прибавляешь и утверждаешь, что это есть полезное сильнѣйшему, а такъ какъ это мнѣ еще неизвѣстно, то надобно это разслѣдовать.

Ѳразимахъ. Такъ разслѣдуй же!

Сократъ. Исполню это. Скажи-ка мнѣ, признаешь ли ты дѣйствительно праведнымъ и справедливымъ повиноваться начальствующимъ?

Ѳразимахъ. Конечно.

Сократъ. Но начальствующіе въ государствахъ непогрѣшимы, или же и они могутъ погрѣшать, ошибаться?

Ѳразимахъ. Очень могутъ погрѣшать.

Сократъ. Слѣдовательно, когда они издаютъ законы, то изъ этихъ законовъ одни таковы, что начальствующіе въ нихъ не погрѣшаютъ, мѣтко попадая въ цѣль, а другіе—напротивъ. Не такъ ли?

Ѳразимахъ. Думаю, что такъ.

Сократъ. Но попадать въ цѣль (не погрѣшать, не ошибаться) значитъ, по твоему мнѣнію, постановлять въ законахъ что-либо для себя полезное, а не попадать въ цѣль (погрѣшать, ошибаться) значитъ постановлять въ законахъ что-либо для себя неполезное? Или какъ ты полагаешь?

Ѳразимахъ. Я полагаю, что такъ.

Сократъ. Но что̀ начальствующіе постановляютъ въ законахъ, то̀ должны исполнять подначальные имъ, и въ этомъ состоитъ правда и справедливость?

Ѳразимахъ. Какъ же можетъ быть иначе!

Сократъ. Итакъ по твоимъ словамъ выходитъ, что пра-

ведно и справедливо будетъ не только дѣлать полезное сильнѣйшему, но и противное этому—неполезное, вредное ему.

Ѳразимахъ. Чтò ты говоришь?

Сократъ. Я говорю, кажется, то же самое, чтò и ты говоришь. Но изслѣдуемъ это точнѣе. Мы вѣдь согласились, что хотя начальствующіе, приказывая своимъ подначальнымъ дѣлать то или другое, иногда погрѣшаютъ противъ того, чтò есть наилучшее, полезнѣйшее въ отношеніи къ нимъ, начальствующимъ; однакоже для подначальныхъ праведно и справедливо все, чтò бы имъ ни приказывали начальствующіе. Не согласились ли мы въ этомъ?

Ѳразимахъ. Думаю, что согласились.

Сократъ. Такъ думай же, что мы согласились также и въ томъ, что праведно и справедливо будетъ дѣлать и неполезное начальствующимъ и сильнѣйшимъ, т.-е. когда они, въ противность своему намѣренію, своей цѣли, прикажутъ что-либо вредное имъ самимъ; а между тѣмъ ты признаешь праведнымъ и справедливымъ, чтобы одни, т.-е. подначальные, исполняли все тò, чтò другіе, т.-е. начальствующіе, прикажутъ имъ. Въ такомъ случаѣ, мой мудрый Ѳразимахъ, ясно, что праведно и справедливо дѣлать противное тому, о чемъ ты говоришь (т.-е. противное тому, чтò полезно сильнѣйшему, начальствующему), потому что слабѣйшимъ вѣдь можетъ быть приказано со стороны сильнѣйшаго дѣлать то, чтò неполезно, вредно сильнѣйшему.

Полемархъ. Да, клянусь Зевсомъ, это совершенно ясно.

Тутъ Клитофонтъ (приверженецъ Ѳразимаха), обращаясь къ Полемарху, сказалъ насмѣшливо: „Особенно, коли *тебя* допустить въ свидѣтели“.

Полемархъ. Зачѣмъ тутъ свидѣтель, коли самъ Ѳразимахъ допускаетъ, что начальствующіе иногда приказываютъ тò, чтò вредно имъ самимъ, и что исполнять это есть дѣло праведное и справедливое со стороны подначальныхъ.

Клитофонтъ. Ѳразимахъ призналъ праведнымъ и справедливымъ исполнять тò, чтò они прикажутъ.

Полемархъ. Но Ѳразимахъ призналъ праведнымъ и справедливымъ также и полезное сильнѣйшему. Признавши то и другое праведнымъ и справедливымъ, Ѳразимахъ призналъ

также, что сильнѣйшіе иногда приказываютъ слабѣйшимъ и подначальнымъ дѣлать и то̀, что̀ имъ самимъ, сильнѣйшимъ, неполезно, вредно. Изъ всѣхъ этихъ признаній и оказывается, что дѣлать полезное сильнѣйшему не болѣе праведно и справедливо, какъ дѣлать ему неполезное, вредное.

Клитофонтъ. Но подъ полезнымъ сильнѣйшимъ Ѳразимахъ понималъ, конечно, то̀, что̀ ему, сильнѣйшему, *кажется* полезнымъ. Вотъ это-то и должны дѣлать слабѣйшіе, и вотъ это-то и признаетъ Ѳразимахъ праведнымъ и справедливымъ.

Такъ старается Клитофонтъ защитить Ѳразимаха отъ доказаннаго Сократомъ самопротиворѣчія, въ которое впалъ Ѳразимахъ.

Полемархъ. Такъ не выражался Ѳразимахъ.

Сократъ. Все равно, любезный Полемархъ. Если Ѳразимахъ станетъ говорить теперь уже такъ, какъ сказалъ Клитофонтъ, то такъ и будемъ понимать его. Скажи, любезный Ѳразимахъ, самъ ты дѣйствительно ли понимаешь такъ, какъ говоритъ Клитофонтъ,—что праведное и справедливое есть полезное сильнѣйшему, какъ *кажущееся* ему полезнымъ, а на самомъ дѣлѣ оно можетъ быть и полезно, и неполезно ему? Таково ли твое собственное мнѣніе?

Ѳразимахъ. Нисколько (Ѳразимахъ не хочетъ принять Клитофонтова толкованія своихъ словъ, отвергая его какъ ребяческую увертку, уловку). Неужели ты думаешь, что того, кто погрѣшаетъ, ошибается (не попадаетъ въ цѣль), я называю сильнѣйшимъ?

Замѣтимъ, что греческое слово κρέισσων или κρέιττων, переводимое нами словомъ *сильнѣйшій*, имѣетъ двоякое значеніе: сильнѣйшій тѣлесно, т.-е. превосходящій тѣлесными силами, и сильнѣйшій духовно, т.-е. превосходящій душевными силами, или умѣньемъ, знаніемъ, искусствомъ, и въ этомъ смыслѣ—лучшій. Здѣсь Ѳразимахъ подъ сильнѣйшимъ понимаетъ уже превосходящаго въ искусствѣ начальствовать въ государствѣ и въ этомъ смыслѣ—лучшаго. И вотъ онъ теперь утверждаетъ, что не называетъ въ этомъ послѣднемъ смыслѣ сильнѣйшимъ начальствующаго, когда онъ приказываетъ дѣлать что-либо ему неполезное, вредное. Сократъ становится на эту точку зрѣнія Ѳразимаха и побиваетъ его собственнымъ его оружіемъ.

Сократъ. Я по крайней мѣрѣ думалъ, что ты называешь сильнѣйшимъ и того, кто ошибается, *когда* онъ ошибается, потому что ты же самъ согласился, что начальствующіе не непогрѣшимы, а часто погрѣшаютъ.

Ѳразимахъ. Ты, Сократъ, лукавишь! Вѣдь ты, напримѣръ, не назовешь врачемъ (сильнымъ во врачебномъ искусствѣ) человѣка, погрѣшившаго касательно больного, именно тогда, когда онъ ошибся? Конечно, говорятъ обыкновенно и въ такомъ случаѣ: такой-то врачъ ошибся; но я думаю, что врачъ никогда не ошибется какъ врачъ, т.-е. какъ опытный во врачебномъ искусствѣ, потому что не въ томъ смыслѣ онъ врачъ, что онъ ошибается, а въ томъ, что онъ не ошибается (какъ ошибающійся онъ уже собственно не врачъ, потому что врачъ знаетъ свое искусство, а онъ не знаетъ его, онъ не силенъ, а слабъ въ своемъ искусствѣ). Выражаясь точнѣе, такъ какъ ты требуешь во всемъ точности, никакой вообще мастеръ своего дѣла (какъ сильный въ своемъ искусствѣ) не ошибается, потому что ошибки происходятъ отъ недостаточности знанія мастерства; всякій ошибается въ томъ, въ чемъ онъ не мастеръ. Итакъ никакой мастеръ, никакой знающій, мудрый человѣкъ, слѣдовательно и никакой начальствующій не ошибается какъ мастеръ, какъ мудрецъ, какъ начальствующій, хотя всякій можетъ сказать и говоритъ (выражаясь неточно): такой-то начальствующій ошибся, погрѣшилъ; какъ говорятъ: такой-то врачъ ошибся. Вотъ въ этомъ послѣднемъ, обыкновенномъ смыслѣ и я сказалъ, что начальствующіе не непогрѣшимы, а иногда погрѣшаютъ, ошибаются. Но, выражаясь со всею точностью, я долженъ сказать такъ: начальствующій какъ начальствующій никогда не ошибается, не погрѣшаетъ и приказываетъ всегда то̀, что̀ для него самого всего лучше (полезнѣе); это обязаны исполнять подначальные ему, и въ этомъ исполненіи состоитъ праведное и справедливое. Итакъ, что̀ я утверждалъ съ самаго начала, то и теперь продолжаю утверждать, признавая, что праведное и справедливое есть полезное сильнѣйшему.

Сократъ. Чтобы впередъ ничто подобное (никакое подобное недоразумѣніе) не помѣшало нашему изслѣдованію, отвѣчай мнѣ прямо: называешь ли ты начальствующимъ или

сильнѣйшимъ того, кого такъ *обыкновенно* называютъ, или, употребляя болѣе точное выраженіе, ты называешь такъ того, чьей пользѣ, какъ пользѣ сильнѣйшаго, повелѣваетъ споспѣшествовать правда и справедливость (т.-е. какъ будешь ты впередъ понимать начальствующаго и сильнѣйшаго, выполненіе пользы котораго подначальный долженъ почитать дѣломъ праведнымъ и справедливымъ? Такъ ли, какъ о немъ обыкновенно говорятъ, или въ точномъ смыслѣ, какъ ты сейчасъ сказалъ?)?

Ѳразимахъ. Я буду называть начальствующаго, понимая это слово въ точномъ его смыслѣ (т.-е. какъ дѣйствительно, истинно-знающаго и потому непогрѣшающаго).

Сократъ. Но скажи мнѣ, врачъ, въ томъ точномъ, строгомъ смыслѣ этого слова, о которомъ ты только-что сказалъ, врачъ дѣйствительный, истинный, есть ли тотъ, кто пріобрѣтаетъ, собираетъ деньги (своею практикою) или кто лечитъ больныхъ, печется, заботится о нихъ?

Ѳразимахъ. Кто лечитъ больныхъ, кто печется, заботится о нихъ.

Сократъ. А дѣйствительный, истинный кормчій (капитанъ корабля)—тотъ ли, кто начальствуетъ надъ ѣдущими на кораблѣ, или же кто ѣдетъ на кораблѣ?

Ѳразимахъ. Кто начальствуетъ надъ ѣдущими на кораблѣ.

Сократъ. Правда твоя, потому что дѣло не въ томъ, что онъ ѣдетъ на кораблѣ; не потому онъ называется кормчимъ, а потому что онъ знаетъ кормчее искусство (умѣетъ править кораблемъ) и потому, что онъ начальствуетъ надъ ѣдущими на кораблѣ.

Ѳразимахъ. Совершенно вѣрно.

Сократъ. Нѣтъ ли чего такого, что̀ было бы полезно всякому искусству?

Ѳразимахъ. Конечно, есть.

Сократъ. Не есть ли назначеніе всякаго искусства отыскивать и производить полезное всякому?

Ѳразимахъ. Въ этомъ именно и состоитъ назначеніе искусства.

Сократъ. А для всякаго искусства есть ли нѣчто полезное внѣ его, въ чемъ оно еще нуждалось бы, или же всякое искусство довлѣетъ самому себѣ (ни въ чемъ внѣ себя не нуждается) для достиженія высшей степени своего совершенства?

Өразимахъ. Какой смыслъ этого вопроса?

Сократъ. Это все равно, какъ еслибы ты спросилъ меня, напримѣръ, достаточно ли, довольно ли для тѣла быть тѣломъ, или же тѣло еще въ чемъ-то нуждается? и я отвѣчалъ бы тебѣ: конечно, тѣло еще въ чемъ-то нуждается; потому-то и выдумано врачебное искусство, что тѣло можетъ быть худо, и что такимъ ему быть не слѣдуетъ. Отвѣчая тебѣ такимъ образомъ, вѣрно ли сказалъ бы я, или нѣтъ?

Өразимахъ. Совершенно вѣрно.

Сократъ. А самое врачебное искусство, какъ и всякое искусство вообще, достаточно ли оно само по себѣ или недостаточно, такъ что оно нуждается въ другомъ искусствѣ,—какъ напр. глаза въ силѣ зрѣнія,—нуждается въ томъ, чтобы другое искусство нашло и произвело полезное для него? А это другое искусство также, какъ само по себѣ недостаточное, не нуждается ли опять въ искусствѣ иного рода, и т. д. до безконечности? Или же, напротивъ, всякое искусство само найдетъ тò, чтò ему полезно (само заботится о своей пользѣ)? Или, наконецъ, искусство не нуждается ни въ другомъ какомъ-либо искусствѣ, чтобы найти для себя полезное, ни въ томъ, чтобы самому найти полезное для себя, потому что оно само себѣ вполнѣ довлѣетъ, потому что никакое искусство само по себѣ не имѣетъ недостатка, не ошибается, не погрѣшаетъ, если оно есть дѣйствительное, настоящее, истинное искусство, т.-е. если оно соотвѣтствуетъ своей сущности, природѣ, и потому что искусство не обязано искать пользы для чего-нибудь иного, кромѣ того, для чего оно есть искусство? Разсуди, Өразимахъ, съ принятою тобою точностью, какое изъ этихъ трехъ предположеній вѣрно?

Өразимахъ. Очевидно, вѣрно послѣднее.

Сократъ. Итакъ врачебное, напримѣръ, искусство ищетъ не того, чтò ему самому полезно, а чтò полезно тѣлу; искусство верховой ѣзды ищетъ не того, чтò ему самому полезно, а чтò полезно лошадямъ. Вообще всякое искусство не ищетъ себѣ полезнаго, а ищетъ полезнаго тому, къ чему оно предназначено, какъ искусство.

Өразимахъ. Выходитъ, что такъ.

Сократъ. Но всѣ искусства, конечно, начальствуютъ и

имѣютъ силу надъ тѣмъ, къ чему они предназначены, для чего они суть искусства.

Ѳразимахъ согласился и на это, но уже съ трудомъ и неохотно.

Сократъ. Итакъ всякое искусство и всякое знаніе ищетъ, имѣетъ въ виду не то̀, что̀ полезно начальствующему, сильнѣйшему, и не приказываетъ подначальнымъ споспѣшествовать этой его пользѣ, а ищетъ, имѣетъ въ виду то̀, что̀ полезно для низшихъ, подначальныхъ ему (слабѣйшихъ).

Ѳразимахъ сталъ было оспаривать этотъ выводъ, но наконецъ вынужденъ былъ уступить Сократу и согласиться съ нимъ.

Когда Ѳразимахъ сдѣлалъ эту уступку, то Сократъ продолжалъ такъ: „не такъ ли и относительно врачебнаго искусства, что никакой врачъ не ищетъ полезнаго себѣ, не имѣетъ въ виду своей пользы и не приказываетъ, чтобы его паціенты приносили ему пользу, а ищетъ пользы своего паціента и приказываетъ ему то̀, что̀ полезно для него самого? Вѣдь мы уже согласились, что врачъ въ точномъ смыслѣ слова лечитъ больныхъ, имѣетъ надъ ними попеченіе и начальствуетъ надъ ними, а не ищетъ денегъ, не собираетъ ихъ. Не правда ли, ты согласился въ этомъ со мною?“

Ѳразимахъ. Да.

Сократъ. Не правда ли также, что и кормчій, въ точномъ смыслѣ слова, какъ не просто ѣдущій на кораблѣ, а какъ начальствующій надъ ѣдущими на кораблѣ, не ищетъ своей пользы и не приказываетъ того, что̀ ему самому полезно, а ищетъ и приказываетъ полезное ѣдущимъ на кораблѣ, ему подначальнымъ?

Ѳразимахъ сначала запнулся, но, наконецъ, вынужденъ былъ согласиться и съ этимъ.

Сократъ. Итакъ, любезный Ѳразимахъ, и никакой другой начальствующій, въ какомъ бы то ни было родѣ начальствованія, не ищетъ полезнаго для него самого, и не приказываетъ, чтобы подначальные приносили пользу ему самому, а ищетъ и приказываетъ то̀, что̀ полезно его подначальнымъ. Обращая свое вниманіе только на нихъ и на полезное имъ, все, что̀ онъ ни говоритъ, и все, что̀ ни дѣлаетъ,—онъ дѣлаетъ для ихъ выгоды, пользы.

Когда такимъ образомъ стало очевиднымъ для всѣхъ слушателей, что въ результатѣ оказалось опредѣленіе правды и справедливости, противоположное тому мнѣнію о ней, которое защищалъ Өразимахъ, то Өразимахъ, вмѣсто того, чтобы отвѣчать, обратился къ Сократу съ такимъ вопросомъ: „Скажи мнѣ, Сократъ, у тебя есть еще нянька, которая утираетъ твой носъ, когда это понадобится? Вѣдь ты даже не умѣешь различать овецъ и овчарей!"

Сократъ. Въ какомъ это отношеніи?

Өразимахъ. Ты думаешь, что пасущіе овецъ (овчари) и пасущіе воловъ помышляютъ о пользѣ овецъ, воловъ своихъ, кормятъ ихъ и ухаживаютъ за ними, имѣя въ виду что-либо иное, кромѣ пользы своихъ господъ и своей собственной? Вѣдь ты думаешь, что начальствующіе въ государствахъ, какъ дѣйствительно, истинно начальствующіе, питаютъ къ своимъ подчиненнымъ иное чувство, чѣмъ какое питаютъ къ овцамъ овчари, и что они денно и нощно помышляютъ о чемъ-либо иномъ, а не о томъ, какъ бы извлечь имъ пользу для самихъ себя? Ты еще такъ далекъ отъ понятія о праведномъ и справедливомъ и о неправедномъ и несправедливомъ, что не знаешь того, что правда и справедливость, на самомъ дѣлѣ, есть *чужое* благо, добро, т. е. что правда и справедливость полезна, выгодна сильнѣйшему и начальствующему, и что, напротивъ, она вредна подначальнымъ и служащимъ ему. Напротивъ, надъ праведными и справедливыми простаками начальствуетъ неправда и несправедливость, и они, какъ подначальные, дѣлаютъ тò, чтò полезно сильнѣйшему, и, служа ему, споспѣшествуютъ *его* благу, счастію, а нисколько не своему собственному благу, счастію. Надобно, мой простоватѣйшій изъ всѣхъ простаковъ, Сократъ, смотрѣть на это съ той точки зрѣнія, что праведный и справедливый во всемъ ниже неправеднаго и несправедливаго. Во-первыхъ, въ частныхъ оборотахъ, сдѣлкахъ, сношеніяхъ, когда праведный и справедливый и неправедный и несправедливый предпримутъ сообща какое-либо дѣло, то по окончаніи общаго дѣла праведный и справедливый всегда будетъ въ накладѣ сравнительно съ неправеднымъ и несправедливымъ. Далѣе, въ сношеніяхъ общественныхъ, при обложеніи налогами имуществъ со стороны госу-

дарства, праведный и справедливый всегда платитъ больше неправеднаго и несправедливаго съ равнаго имущества; при разныхъ же раздачахъ со стороны государства, которыя должны производиться пропорціонально имуществу каждаго (т.-е. чѣмъ кто бѣднѣе, тѣмъ больше долженъ тотъ получить), праведный и справедливый ничего не получаетъ, или получаетъ мало, а неправедный и несправедливый получаетъ много, потому что онъ покажетъ о себѣ, что онъ гораздо бѣднѣе, чѣмъ каковъ онъ есть на самомъ дѣлѣ. Потомъ, когда придется праведному и справедливому и неправедному и несправедливому занимать какую-либо государственную должность, то праведный и справедливый—если не потерпитъ другого вреда, то во всякомъ случаѣ потерпитъ то, что, вслѣдствіе упущенія его частныхъ дѣлъ, его имущество придетъ въ упадокъ, въ раззореніе, а между тѣмъ ему не будетъ никакой пользы отъ общественныхъ дѣлъ, именно потому что онъ праведенъ и справедливъ. Сверхъ того, праведный и справедливый навлечетъ на себя негодованіе со стороны своихъ родныхъ и знакомыхъ за то, что онъ не захочетъ угождать имъ въ противность правдѣ и справедливости. Неправедный и несправедливый же, напротивъ, будетъ находиться относительно всего сказаннаго въ противоположномъ состояніи, потому что я утверждаю, что человѣкъ могучій, сильный находится въ болѣе выгодномъ положеніи, чѣмъ слабый, беззащитный человѣкъ. Вотъ на такого могучаго, сильнаго и обрати, Сократъ, свое вниманіе, чтобы убѣдиться, насколько выгоднѣе ему быть неправеднымъ и несправедливымъ, чѣмъ наоборотъ. Всего легче узнаешь ты это, когда дойдешь до представленія о крайней неправедности и несправедливости, дѣлающей неправедно и несправедливо поступающаго человѣка самымъ счастливымъ человѣкомъ, а людей, терпящихъ неправды и несправедливости и не хотящихъ совершать никакихъ неправдъ и несправедливостей относительно другихъ—самыми несчастными людьми. Эта крайняя неправда и несправедливость есть тираннія, которая захватываетъ разомъ *все* чужое добро, овладѣвая достояніемъ храмовъ и государственной казны, между тѣмъ какъ всякій другой, совершившій преступленіе—если это преступленіе обнаружится—наказывается и предается посрамленію, безчестью. Храмограбители

(святотатцы), разбойники и воры называются злодѣями, виновными, преступными. Того-же, кто сверхъ захвата имущества гражданъ поработитъ себѣ ихъ самихъ, называютъ счастливымъ человѣкомъ, и называютъ такъ не только его сограждане, но и другіе люди, узнавшіе, что онъ достигъ крайняго предѣла неправды и несправедливости. Люди порицаютъ неправду и несправедливость не потому, что страшатся сами совершать ее, а потому что боятся терпѣть ее отъ другихъ. Итакъ неправда и несправедливость, совершаемая въ достаточной мѣрѣ и степени, и энергичнѣе, и благороднѣе, и могущественнѣе правды и справедливости; а праведное и справедливое, какъ утверждалъ я съ самаго начала, состоитъ въ полезномъ сильнѣйшему; неправедное же и несправедливое есть полезное и выгодное самому себѣ (т.-е. неправедному и несправедливому).

Сказавши это, Өразимахъ хотѣлъ-было уйти, но присутствующіе не пустили его, принудивъ остаться для того, чтобы подтвердить доводами свою рѣчь. Между прочимъ и самъ Сократъ настойчиво просилъ его остаться, говоря: „Какъ, божественный Өразимахъ, поразивъ насъ такою рѣчью, ты намѣренъ уйти? Ты не хочешь удовлетворить насъ и доказать, такъ ли это въ самомъ дѣлѣ, или не такъ? Неужели ты думаешь, что отважился затронуть маловажный вопросъ? Напротивъ, это весьма важный вопросъ, вопросъ о томъ, какъ долженъ всякій изъ насъ устроить свою жизнь съ наибольшею пользою“.

Өразимахъ. Но развѣ я понимаю это иначе?

Сократъ. Такъ въ такомъ случаѣ ты, какъ видно, мало безпокоишься о насъ; ты не принимаешь къ сердцу, хорошо ли мы проводимъ жизнь нашу, или живемъ дурно, именно потому, что мы не знаемъ того, о чемъ ты утверждаешь, что знаешь это. Нѣтъ, добрый человѣкъ, постарайся-ка и намъ показать это. Ты не будешь въ накладѣ, если окажешь услугу нашему столь многочисленному кружку (тебѣ хорошо заплатятъ за это). По крайней мѣрѣ я, съ своей стороны, объявляю тебѣ, что ты не убѣдилъ меня: я не думаю, чтобы неправда и несправедливость была выгоднѣе, полезнѣе правды и справедливости даже и тогда, когда кто допустилъ бы неправду и несправедливость и не мѣшалъ бы ей исполнить свои намѣре-

нія. Напротивъ, если неправедный и несправедливый и въ состояніи провести до конца свою неправду и несправедливость, дѣйствуя или тайно, или же насильственно, то все-таки онъ не убѣдитъ меня въ томъ, что неправда и несправедливость выгоднѣе, полезнѣе правды и справедливости. Да, можетъ быть, такъ думаютъ и многіе изъ насъ, а не я одинъ. Убѣди же насъ достаточными, болѣе удовлетворительными доводами; докажи, что мы ошибаемся, предпочитая правду и справедливость неправдѣ и несправедливости.

Ѳразимахъ. Какъ мнѣ убѣдить тебя? Если ты не убѣдился только-что сказаннымъ мною, то что̀ мнѣ еще съ тобою дѣлать? Не прикажешь ли втиснуть мое слово въ душу твою?

Сократъ. Ну, нѣтъ, ради Зевса! А вотъ прежде всего скажи, что ты настаиваешь на томъ, что̀ утверждалъ, или же измѣни свое мнѣніе открыто, не стараясь морочить насъ. Прежде всего я замѣчу тебѣ: ты опредѣлилъ сперва понятіе дѣйствительнаго, истиннаго врача, сказавъ, что онъ, какъ врачъ, ищетъ полезнаго для паціентовъ, больныхъ своихъ, а не для самого себя; а потомъ, когда рѣчь коснулась пастуха, ты не былъ уже точенъ: ты сказалъ, что онъ, какъ овчарь, пасетъ овецъ не для ихъ пользы, а для пользы господъ и своей собственной. Вѣдь пастушеское искусство—какъ и всякое другое—довлѣетъ само себѣ; поэтому оно не ищетъ полезнаго для себя, а только для того, для чего оно предназначено, для подначальныхъ себѣ, слѣдовательно пастушье искусство ищетъ полезнаго для овецъ, воловъ и проч. И вотъ я подумалъ, что и въ этомъ случаѣ мы должны не отступать отъ того, въ чемъ согласились — что вообще начальствованіе (какъ искусство) обращаетъ свое вниманіе на то̀, что̀ полезно подначальнымъ. Развѣ ты думаешь, что начальствующіе въ государствѣ, если только они настоящіе начальники, начальствуютъ охотно, добровольно?

Ѳразимахъ. Ради Зевса, не думаю, а знаю это навѣрно (т.-е. что начальствующіе начальствуютъ охотно, добровольно).

Сократъ. Какъ это, Ѳразимахъ? Не замѣчаешь ли ты, напротивъ, что никто изъ начальствующихъ не хочетъ начальствовать добровольно (даромъ), а всѣ требуютъ платы, вознагражденія (за свой трудъ), именно потому что они ожидаютъ

отъ своего начальствованія пользы не для себя самихъ, а для подначальныхъ имъ? Скажи-ка мнѣ теперь вотъ что: всякое искусство не потому ли называемъ мы всегда отличнымъ отъ прочихъ искусствъ, что оно имѣетъ отличную отъ другихъ силу (т.-е. что оно въ состояніи произвесть нѣчто иное, чѣмъ прочія искусства)? Отвѣчай, но не вопреки своему собственному мнѣнію, чтобы намъ кончить чѣмъ-нибудь.

Ѳразимахъ. Да, оно имѣетъ силу, отличную отъ другихъ искусствъ.

Сократъ. Не правда ли также, что всякое искусство приноситъ намъ пользу *особенную*, а не общую, не одинаковую съ прочими искусствами? Напримѣръ, врачебное искусство доставляетъ здоровье, искусство кормчаго спасаетъ отъ кораблекрушенія и т. д.?

Ѳразимахъ. Конечно.

Сократъ. Такъ и искусство, служащее изъ-за платы, вознагражденія, не приноситъ ли также особенной пользы, именно въ видѣ этого вознагражденія, этой платы, потому что въ этомъ состоитъ его особенная сила? Вѣдь, рѣшившись дѣлать точныя опредѣленія, ты не назовешь кормчаго искусства врачебнымъ единственно на томъ основаніи, что какой-либо кормчій будетъ здоровъ, такъ какъ плаванье по морю окажется полезнымъ для его здоровья?

Ѳразимахъ. Нѣтъ.

Сократъ. Искусства, получающаго вознагражденіе, ты не назовешь, конечно, врачебнымъ искусствомъ, когда кто-либо, получая вознагражденіе, плату, будетъ отъ того здоровъ (ибо эта плата можетъ оказать пользу его здоровью)?

Ѳразимахъ. Нѣтъ.

Сократъ. Итакъ не согласились ли мы, что всякое искусство приноситъ *особенную* пользу?

Ѳразимахъ. Пусть такъ.

Сократъ. Слѣдовательно очевидно, что пользу, которую извлекаютъ всѣ мастера, какъ *одинаковую* для всѣхъ искусствъ (а не какъ особенную для каждаго искусства), извлекаютъ они для себя собственно изъ того обстоятельства, что, кромѣ своего искусства, они занимаются еще и другимъ искусствомъ, именно искусствомъ, служащимъ изъ-за вознагражденія. Такъ

напримѣръ, врачъ пріобрѣтаетъ собственно *себѣ* пользу не какъ врачъ, а какъ служащій больнымъ изъ-за платы; собственно же какъ врачъ онъ доставляетъ пользу не себѣ, а только больнымъ; слѣдовательно его называютъ врачемъ не потому что ему платятъ за леченіе, а потому что онъ умѣетъ лечить.

Θразимахъ. Вѣроятно.

Сократъ. Итакъ мы признали, что пользу, которую извлекаютъ для себя собственно всѣ мастера, извлекаютъ они только вслѣдствіе того, что къ своему искусству прибавляютъ еще постороннее ему искусство, именно получающее вознагражденіе.

Съ этимъ неохотно соглашается Θразимахъ.

Сократъ. Значитъ, эту самую пользу, т.-е. полученіе платы, вознагражденія, всякій мастеръ пріобрѣтаетъ себѣ не отъ своего искусства; напротивъ, говоря точно, строго врачебное, напримѣръ, искусство доставляетъ здоровье (какъ полезное больнымъ), а вознаграждающее, такъ сказать, искусство сопровождаетъ это платою (какъ полезнымъ уже самому врачу). Также точно и всякое искусство дѣлаетъ свое дѣло и производитъ пользу, сообразную тому, надъ чѣмъ оно поставлено, начальствуетъ; но если къ искусству не присоединится плата, вознагражденіе, то получитъ ли отъ него мастеръ собственно *себѣ* какую-либо пользу?

Θразимахъ. Повидимому, нѣтъ.

Сократъ. Неужели работая, трудясь даромъ, онъ не приносилъ бы никакой пользы?

Θразимахъ. Я думаю, что приносилъ бы.

Сократъ. Вотъ уже и ясно, что никакое искусство, а слѣдовательно и никакое начальствованіе не приноситъ пользы самому себѣ, а, какъ мы говорили уже прежде, приноситъ и повелѣваетъ тò, чтò полезно подначальнымъ, имѣя въ виду *ихъ* пользу, т.-е. полезное низшему, слабѣйшему, а не свою пользу, т.-е. не полезное сильнѣйшему. Поэтому-то я и сказалъ недавно, что никто не хочетъ охотно, добровольно начальствовать, заниматься чужою пользою, принимать на себя исправленіе чужого зла; но всякій требуетъ за это платы, вознагражденія, потому что кто хочетъ надлежащимъ образомъ

исполнять свое искусство на самомъ дѣлѣ, тотъ и самъ не дѣлаетъ ничего полезнаго, никакого добра, блага самому себѣ и не приказываетъ другимъ способствовать его собственной пользѣ, а дѣлаетъ и приказываетъ тѣ, что полезно подначальнымъ ему. Поэтому естественно, что тѣхъ, кто должны вступить въ начальствованіе, надобно вознаграждать либо деньгами, либо почестями; того же, кто отказывается отъ начальствованія, надобно вознаграждать наказаніемъ.

Глауконъ. Какъ ты это понимаешь, Сократъ? Мнѣ извѣстны два рода вознагражденія—деньги и почести; но какъ ставишь ты наказаніе рядомъ съ двумя сказанными родами вознагражденія? Я не понимаю этого.

Сократъ. Значитъ, отъ тебя ускользнуло вознагражденіе самыхъ лучшихъ людей, то вознагражденіе, которое побуждаетъ разумнѣйшихъ начальствовать. Развѣ ты не знаешь, что сребролюбіе и честолюбіе считаются чѣмъ-то постыднымъ, и что въ самомъ дѣлѣ они постыдны?

Глауконъ. Знаю.

Сократъ. Такъ вотъ поэтому люди хорошіе, добрые не хотятъ начальствовать ни изъ-за денегъ, ни изъ-за почестей. Они не хотятъ называться ни наемниками—если они открыто получаютъ деньги за свое начальствованіе, ни ворами, хищниками—если они тайно наживаются при этомъ начальствованіи. Почести также не побуждаютъ ихъ къ принятію начальства, потому что хорошіе, добрые люди не честолюбивы. Вотъ почему къ принятію начальствованія ихъ могутъ принудить необходимость и наказаніе. Самое же большое наказаніе для хорошихъ, добрыхъ людей—это состоять подъ начальствомъ худшаго, сравнительно съ ними, человѣка, что бываетъ, когда сами они не хотятъ начальствовать. Мнѣ кажется очевиднымъ, что изъ опасенія такого наказанія и начальствуютъ люди хорошіе, добрые, разумные; они рѣшаются на это не потому, что ожидаютъ отъ своего начальствованія какой-либо для себя пользы, блага, счастья, а потому, что вынуждены начальствовать необходимостью, именно тѣмъ, что не знаютъ ни лучше себя, ни даже равныхъ себѣ по достоинству и пригодныхъ къ тому, чтобы *имъ* предоставить начальство надъ собою. Еслибы государство состояло изъ людей хорошихъ, добрыхъ, разумныхъ,

то также точно спорили бы эти люди о томъ, кому изъ нихъ неначальствовать, какъ спорятъ теперь о томъ, кому начальствовать, и тогда со всею ясностью обнаружилось бы на самомъ дѣлѣ, что сущность истиннаго начальствованія составляетъ не вниманіе къ собственной пользѣ, а вниманіе къ пользѣ подначальныхъ, такъ что всякій, кто позналъ бы эту сущность, предпочелъ бы получать пользу отъ другихъ, а не безпокоиться самому о доставленіи пользы другимъ. Вотъ почему я никакъ не соглашусь, Ѳразимахъ, будто праведное и справедливое есть полезное сильнѣйшему. Впрочемъ это мы еще разслѣдуемъ впослѣдствіи, а теперь я считаю гораздо важнѣе разслѣдовать, дѣйствительно ли жизнь неправеднаго и несправедливаго превосходнѣе жизни праведнаго и справедливаго. Скажи мнѣ, Глауконъ, какую жизнь предпочитаешь ты? Жизнь ли праведнаго и справедливаго, или же неправеднаго и несправедливаго человѣка?

Глауконъ. Жизнь праведнаго и справедливаго кажется мнѣ болѣе выгодною.

Сократъ. Но слышалъ ли ты, сколько выгодъ, благъ въ жизни неправеднаго и несправедливаго насчиталъ сейчасъ Ѳразимахъ?

Глауконъ. Слышалъ, но не убѣдился.

Сократъ. Такъ хочешь ли постараться убѣдить Ѳразимаха, найдя такіе доводы, которые доказали бы ему, что сказанное имъ невѣрно?

Глауконъ. Какъ не хотѣть!

Сократъ. Ну, такъ отвѣчай же намъ, Ѳразимахъ! Не утверждалъ ли ты, что совершенная, крайняя неправда и несправедливость выгоднѣе совершенной правды и справедливости?

Ѳразимахъ. Да, я это утверждалъ и привелъ на это доводы.

Сократъ. Положимъ. А что̀ скажешь ты объ ихъ качествахъ? Ты назовешь, вѣроятно, одну изъ нихъ добродѣтелью, а другую—порокомъ?

Ѳразимахъ. Какъ не назвать.

Сократъ. Что же, по твоему, правда и справедливость не добродѣтель, а неправда и несправедливость не порокъ?

Ѳразимахъ. Походитъ на это, если я утверждаю, что не-

правда и несправедливость приноситъ выгоду, пользу, а правда и справедливость—нѣтъ (это сказалъ Ѳразимахъ съ насмѣшкой).

Сократъ. Да какъ же иначе?

Ѳразимахъ. Наоборотъ.

Сократъ. Итакъ, ты называешь правду и справедливость порокомъ?

Ѳразимахъ. Не порокомъ, а весьма благородною простотою (въ смыслѣ умственной ограниченности и слабости воли).

Сократъ. Слѣдовательно, неправду и несправедливость называешь ты безчестностью?

Ѳразимахъ. Не безчестностью, а благоразуміемъ, благоразумнымъ разсчетомъ (въ смыслѣ неограниченности ума и силы воли).

Сократъ. Однакоже, кажутся ли тебѣ неправедные и несправедливые и хорошими, добрыми, и разумными людьми?

Ѳразимахъ. Да, по крайней мѣрѣ тѣ, которые могутъ совершать неправды и несправедливости до крайнихъ предѣловъ и покорять себѣ государства и народы. А ты, можетъ быть, думаешь, что я говорю о тѣхъ, которые умѣютъ отрѣзывать кошельки? Конечно, это также выгодное дѣло, если не будетъ открыто; но о немъ не стоитъ и говорить, а вотъ важно тò, на чтò я сейчасъ указалъ.

Сократъ. Я очень хорошо понимаю, о какихъ неправедныхъ и несправедливыхъ людяхъ говоришь ты. Меня только удивляетъ, что ты, кажется, относишь неправду и несправедливость къ добродѣтели и мудрости, а правду и справедливость—къ противоположному имъ.

Ѳразимахъ. Да, я именно туда и отношу ихъ.

Сократъ. Вотъ это сказано уже рѣзче прежняго; не знаешь, чтò и говорить противъ этого. Еслибы ты сказалъ только, что неправда и несправедливость приноситъ выгоду, пользу, но прибавилъ бы, какъ говорятъ и многіе другіе, что она—порокъ и нѣчто постыдное, тогда мы еще знали бы, чтò говорить противъ этого, а именно: тогда мы привели бы тò, чтò обыкновенно говорится противъ этого. Теперь же ты, конечно, назовешь неправду и несправедливость чѣмъ-то прекраснымъ, сильнымъ, могучимъ и припишешь ей всѣ прочія достоинства, какія мы приписываемъ обыкновенно правдѣ и справедливо-

сти, такъ какъ ты отважился отнести неправду и несправедливость къ добродѣтели и мудрости.

Өразимахъ. Твоя догадка совершенно вѣрна.

Сократъ. Но все-таки мы не должны унывать (терять присутствіе духа); напротивъ, мы должны выступить противъ словъ твоихъ съ доводами, пока я буду вѣрить тому, что ты въ самомъ дѣлѣ думаешь такъ, какъ говоришь; ибо, мнѣ кажется, ты вовсе не шутишь, а высказываешь то̀, что̀ представляется тебѣ истиною.

Өразимахъ. Какая тебѣ нужда, такъ ли это мнѣ представляется, или не такъ? Опровергай меня!

Сократъ. Нужды никакой, но постарайся отвѣтить мнѣ еще: какъ тебѣ кажется: хотѣлъ ли бы одинъ праведный и справедливый имѣть болѣе въ сравненіи съ другимъ праведнымъ и справедливымъ?

Өразимахъ. Нисколько; иначе онъ не былъ бы такъ страненъ, простъ, какимъ онъ является на самомъ дѣлѣ.

Сократъ. Но не желалъ ли бы праведный и справедливый имѣть больше въ сравненіи съ неправеднымъ и несправедливымъ; считалъ ли бы онъ себя имѣющимъ на то право?

Өразимахъ. Конечно, онъ хотѣлъ бы имѣть на то право и желалъ бы имѣть больше него; но онъ не могъ бы достичь этого на самомъ дѣлѣ.

Сократъ. А неправедный и несправедливый хочетъ ли онъ имѣть больше въ сравненіи съ праведнымъ и справедливымъ?

Өразимахъ. Какъ не хотѣть, когда онъ хочетъ имѣть больше всѣхъ.

Сократъ. Въ такомъ случаѣ не будетъ ли неправедный и несправедливый стараться имѣть больше и въ сравненіи съ неправеднымъ и несправедливымъ, стремясь къ тому, чтобы получить больше всѣхъ?

Өразимахъ. Такъ.

Сократъ. Выразимъ же это точно: праведный и справедливый не хочетъ имѣть больше въ сравненіи съ подобнымъ себѣ, а только въ сравненіи съ неподобнымъ себѣ; напротивъ, неправедный и несправедливый хочетъ имѣть больше въ сравненіи и съ подобнымъ себѣ, и съ неподобнымъ.

Өразимахъ. Это ты очень хорошо выразилъ.

Сократъ. Но ты сказалъ, что человѣкъ неправедный и несправедливый, это—человѣкъ разумный и хорошій, добрый, а праведный и справедливый—ни то, ни другое.

Өразимахъ. Вѣрно.

Сократъ. Слѣдовательно неправедный и несправедливый подобенъ разумному и хорошему, доброму, а праведный и справедливый неподобенъ ему?

Өразимахъ. Будучи разумнымъ и хорошимъ, добрымъ, какъ можетъ неправедный и несправедливый не уподобиться разумному и хорошему человѣку? а не будучи такимъ, т.-е. не будучи разумнымъ и хорошимъ, добрымъ, какъ можетъ праведный и справедливый уподобляться разумному и хорошему?

Сократъ. Хорошо. Значитъ, каждый изъ нихъ таковъ, каковы тѣ, съ которыми онъ подобенъ?

Өразимахъ. Почему же и не такъ?

. *Сократъ.* Положимъ. Но называешь ли ты одного человѣка врачемъ, а другого не-врачемъ, т.-е. неразумѣющимъ, незнающимъ врачебнаго искусства?

Өразимахъ. Называю.

Сократъ. Котораго изъ нихъ называешь ты разумѣющимъ, знающимъ врачебное искусство, и котораго неразумѣющимъ, незнающимъ этого искусства?

Өразимахъ. Конечно, врача—разумѣющимъ, знающимъ это искусство, а не-врача—неразумѣющимъ, незнающимъ его.

Сократъ. Но если кто разумѣетъ, знаетъ что-либо, то онъ въ этомъ и хорошъ, добръ, а если—нѣтъ, то дуренъ?

Өразимахъ. Да.

Сократъ. Хотѣлъ ли бы одинъ разумѣющій, знающій врачебное искусство имѣть болѣе преимуществъ, лично или по дѣламъ, въ сравненіи съ другимъ столь же разумѣющимъ, знающимъ врачебное искусство?

Өразимахъ. Конечно, нѣтъ.

Сократъ. А хотѣлъ ли бы онъ имѣть больше преимуществъ въ сравненіи съ неразумѣющимъ, незнающимъ врачебнаго искусства?

Өразимахъ. Да.

Сократъ. Разсуди далѣе о всякомъ разумѣніи, знаніи: разумѣющій, знающій что-либо имѣетъ ли притязаніе на то, что

онъ больше (и лучше) можетъ что-либо сдѣлать или сказать, нежели другой столь же разумѣющій, знающій,—или нѣтъ? Не напротивъ ли,—такъ что одинъ разумѣющій, знающій имѣетъ такое же притязаніе, какъ и другой, ему подобный, относительно одного и того же дѣла, предмета?

Ѳразимахъ. Это необходимо такъ бываетъ.

Сократъ. Напротивъ, неразумѣющій, незнающій не хочетъ ли имѣть больше преимуществъ въ сравненіи какъ съ разумѣющимъ, знающимъ, такъ и съ неразумѣющимъ, незнающимъ (и съ неподобнымъ, и съ подобнымъ себѣ)?

Ѳразимахъ. Можетъ быть.

Сократъ. Но знающій мудръ?

Ѳразимахъ. Конечно

Сократъ. А мудрый хорошъ, добръ?

Ѳразимахъ. Конечно.

Сократъ. Значитъ, мудрый и хорошій, добрый человѣкъ не захочетъ имѣть больше въ сравненіи съ подобнымъ себѣ, а только въ сравненіи съ неподобнымъ и противоположнымъ себѣ?

Ѳразимахъ. Очевидно.

Сократъ. Но ты сказалъ прежде, что неправедный и несправедливый хочетъ имѣть больше въ сравненіи и съ подобнымъ, и съ неподобнымъ себѣ,—не такъ ли?

Ѳразимахъ. Такъ.

Сократъ. Праведный же и справедливый захочетъ имѣть больше въ сравненіи не съ подобнымъ себѣ, а только—съ неподобнымъ?

Ѳразимахъ. Да.

Сократъ. Слѣдовательно праведный и справедливый равенъ мудрому и хорошему, доброму, а неправедный и несправедливый—дурному, незнающему, невѣждѣ?

Ѳразимахъ. Кажется, такъ.

Сократъ. Но мы согласились и въ томъ, что всякій таковъ самъ, каковъ тотъ, кто подобенъ ему?

Ѳразимахъ. Да, согласились.

Сократъ. Итакъ праведный и справедливый оказался для насъ хорошимъ, добрымъ и мудрымъ, а неправедный и несправедливый—дурнымъ и незнающимъ, невѣждою. Отсюда

само собою слѣдуетъ, что правда и справедливость есть—добродѣтель и мудрость, а неправда и несправедливость порокъ, незнаніе, невѣжество.

Со всѣмъ этимъ соглашался Ѳразимахъ, но не такъ легко, какъ это разсказывается здѣсь, а съ сопротивленіемъ и вынужденно, притомъ страшно потѣя, тѣмъ болѣе, что было жарко. Сократъ замѣтилъ даже, чего прежде никогда не замѣчалъ, что Ѳразимахъ покраснѣлъ отъ стыда.

Послѣ того какъ Сократъ получилъ такимъ образомъ отъ Ѳразимаха согласіе съ тѣмъ, что̀ правда и справедливость есть добродѣтель и мудрость, а неправда и несправедливость—порокъ и незнаніе, невѣжество, Сократъ обратился къ Ѳразимаху съ слѣдующими словами: „Ладно, пусть это остается для насъ твердымъ положеніемъ. Но помнишь ли, ты утверждалъ еще, что неправда и несправедливость есть нѣчто сильное, могущественное?“

Ѳразимахъ. Помню. Но мнѣ не нравится и то̀, что̀ ты теперь сказалъ; у меня многое на-готовѣ сказать противъ этого. Впрочемъ, еслибы я и захотѣлъ высказаться, то ты навѣрное сказалъ бы, что я ораторствую. Итакъ, или дай мнѣ сказать то̀, что̀ хотѣлось бы мнѣ еще высказать, или предлагай мнѣ, если хочешь, вопросы, а я буду тебѣ поддакивать и, въ знакъ согласія или несогласія, кивать головою, какъ это дѣлается, когда бабы разсказываютъ какую-нибудь старую сказку.

Сократъ. Неужели ты будешь дѣлать это въ противность твоему собственному мнѣнію?

Ѳразимахъ. Тебѣ же въ угоду, такъ какъ ты не даешь мнѣ произнести рѣчь. Чего же еще тебѣ отъ меня хочется?

Сократъ. Ничего больше, клянусь Зевсомъ. Если тебѣ хочется такъ дѣлать, то дѣлай, а я буду спрашивать тебя.

Ѳразимахъ. Ну, спрашивай.

Сократъ. Итакъ, я повторяю вопросъ мой, чтобы довести до конца наше изслѣдованіе въ правильной послѣдовательности: въ какомъ отношеніи находится правда и справедливость къ неправдѣ и несправедливости? Ты утверждалъ вѣдь, что неправда и несправедливость могущественнѣе и сильнѣе правды и справедливости. Но теперь, послѣ того, какъ мы нашли, что

правда и справедливость есть мудрость и добродѣтель, легко, думаю я, откроется, что, наоборотъ, она сильнѣе, могущественнѣе неправды и несправедливости, потому что неправда и несправедливость есть незнаніе, невѣжество (только знающій силенъ, могущественъ). Теперь это уже ясно всякому. Однако я желаю еще разслѣдовать это слѣдующимъ образомъ: положимъ, что есть неправедное и несправедливое государство, которое намѣревается неправеднымъ, несправедливымъ образомъ поработить себѣ другія государства, да и поработило ихъ уже на самомъ дѣлѣ, такъ что мы видимъ, какъ многія государства покорились ему.

Ѳразимахъ. Какъ мнѣ этого не предположить! Вѣдь это всего скорѣе сдѣлаетъ самое лучшее государство, которое неправедно и несправедливо въ полномъ смыслѣ слова.

Сократъ. Знаю, что такова была рѣчь твоя. Но вотъ о чемъ я теперь размышляю: государство, ставшее такимъ образомъ могущественнымъ, сильнымъ, можетъ ли сохранить это могущество, силу безъ правды и справедливости, или же оно будетъ вынуждено для этой цѣли прибѣгнуть къ правдѣ и справедливости?

Ѳразимахъ. Если правда и справедливость есть мудрость, какъ ты недавно говорилъ, то государство можетъ сохранить свое могущество, свою силу съ помощью правды и справедливости; а если правда и справедливость такова, какъ утверждалъ я, то оно сохранитъ свое могущество, свою силу съ помощью неправды и несправедливости.

Сократъ. Мнѣ очень пріятно, что ты не довольствуешься однимъ киваньемъ головы, а отвѣчаешь мнѣ и очень мѣтко, хорошо.

Ѳразимахъ. Вѣдь это я дѣлаю тебѣ въ угоду.

Сократъ. И хорошо дѣлаешь. Угоди же мнѣ отвѣтомъ и на слѣдующій вопросъ: думаешь-ли ты, что государство, или войско, или разбойники, или воры, или другая какая шайка, предпринимая сообща какое-либо неправедное и несправедливое дѣло, можетъ что-либо совершить, если члены ея будутъ причинять другъ другу неправды и несправедливости?

Ѳразимахъ. Конечно, нѣтъ.

Сократъ. Видно потому, что неправда и несправедливость

порождаетъ ненависть, раздоры и междоусобія, а правда и справедливость—согласіе и дружбу. Не правда ли?

Өразимахъ. Пусть такъ, чтобы не спорить съ тобой.

Сократъ. И хорошо дѣлаешь, что не споришь. Отвѣчай мнѣ еще: если неправдѣ и несправедливости свойственно возбуждать ненависть вездѣ, гдѣ она находится, то, находясь и въ свободныхъ людяхъ, и въ рабахъ, не заставитъ ли она ненавидѣть другъ друга и возставать другъ на друга? Не доведетъ ли она до невозможности совершать что-либо, дѣйствовать сообща?

Өразимахъ. Конечно, доведетъ.

Сократъ. Какъ же далѣе? Если неправда и несправедливость заведется только въ двухъ людяхъ, не разсорятся ли они, не возненавидятъ ли одинъ другого и не сдѣлаются ли врагами какъ другъ друга, такъ и всѣхъ праведныхъ и справедливыхъ людей?

Өразимахъ. Сдѣлаются.

Сократъ. Но, положимъ, неправда и несправедливость заведется въ *одномъ* человѣкѣ,—потеряетъ ли она въ немъ свое дѣйствіе, вліяніе, или же тѣмъ не менѣе будетъ имѣть его?

Өразимахъ. Пускай себѣ, тѣмъ не менѣе она его имѣетъ.

Сократъ. Не ясно ли, что дѣйствіе, вліяніе ея (неправды и несправедливости) таково, что гдѣ она есть—въ государствѣ ли, въ племени ли, въ войскѣ ли, въ чемъ ли другомъ—тамъ она прежде всего дѣлаетъ человѣка неспособнымъ совершить что-либо согласно съ самимъ собою, вслѣдствіе раздвоенія и разлада его съ самимъ собой, а затѣмъ она сдѣлаетъ его враждебнымъ и самому себѣ, и всему отъ него отличному, т.-е. праведному и справедливому. Не такъ ли?

Өразимахъ. Конечно, такъ.

Сократъ. Слѣдовательно, находясь и въ *одномъ* человѣкѣ, неправда и несправедливость произведетъ, я думаю, все то̀, что̀ можетъ производить по природѣ своей, т.-е. сперва сдѣлаетъ его неспособнымъ что-либо совершить, такъ какъ онъ въ раздвоеніи, въ разладѣ съ самимъ собой, а потомъ сдѣлаетъ его враждебнымъ противъ самого себя и противъ праведныхъ и справедливыхъ. Не правда ли?

Өразимахъ. Правда.

Сократъ. Но праведны и справедливы также и боги.

Θразимахъ. Пускай себѣ.

Сократъ. Слѣдовательно и богамъ будетъ ненавистенъ неправедный и несправедливый, а праведный и справедливый, напротивъ, будетъ имъ любезенъ.

Θразимахъ. Наслаждайся смѣло своими словами: противорѣчить тебѣ я не стану, чтобы не навлечь на себя ненависти, непріязни этихъ слушателей.

Сократъ. Хорошо. Но чтобы угощеніе, наслажденіе мое было полнымъ, отвѣть мнѣ еще и на слѣдующій вопросъ мой: теперь праведные и справедливые представляются уже намъ, очевидно, и мудрѣе, и лучше, и могущественнѣе въ совершеніи чего-либо, а неправедные и несправедливые—немогущими ничего совершить вмѣстѣ. Хотя мы и говоримъ о неправедныхъ и несправедливыхъ, что совокупное усиліе ихъ бываетъ могущественно,—однакоже это не совсѣмъ вѣрно, потому что еслибы они были *совершенно* неправедны и несправедливы, то они не пощадили бы другъ друга. Ясно, что въ нихъ было еще нѣкоторое чувство правды и справедливости; въ силу этого-то чувства они и могли совершить тò, чтò совершали, какъ люди въ половину дурные. Вполнѣ же дурные, неправедные и несправедливые люди вовсе ничего не могутъ совершить. Что это такъ, а не такъ, какъ ты сперва полагалъ, я это ясно вижу. Наконецъ, остается изслѣдовать, чтò мы предположили послѣ, т.-е.: праведные и справедливые люди ведутъ ли жизнь лучшую, сравнительно съ неправедными и несправедливыми, и счастливѣе ли ихъ? Уже изъ сказаннаго видно, что это такъ; но мы должны изслѣдовать это точнѣе, потому что вопросъ этотъ весьма важенъ.

Θразимахъ. Изслѣдуй же.

Сократъ. Хорошо. Скажи мнѣ, кажется ли тебѣ, что у лошади есть какое-либо дѣло?

Θразимахъ. Да.

Сократъ. Не тò ли призналъ бы ты дѣломъ лошади, или какой-либо другой вещи, чтò можетъ быть совершено либо только ею одною, либо ею наилучше?

Θразимахъ. Не понимаю тебя.

Сократъ. Можешь ли ты видѣть чѣмъ-либо другимъ кромѣ глазъ?

Өразимахъ. Конечно, нѣтъ.

Сократъ. А слышать чѣмъ-нибудь другимъ кромѣ ушей?

Өразимахъ. Ни мало.

Сократъ. Слѣдовательно не правы ли мы, называя это ихъ дѣломъ?

Өразимахъ. Конечно, правы.

Сократъ. Далѣе, можно ли обрѣзывать виноградныя вѣтви и ножомъ, и ножницами, и многими другими орудіями?

Өразимахъ. Можно.

Сократъ. Однакоже, думаю, что ничѣмъ такъ хорошо, какъ садовымъ ножомъ, который для того и сдѣланъ?

Өразимахъ. Правда.

Сократъ. Такъ не признаемъ ли мы это *его* дѣломъ?

Өразимахъ. Да, признаемъ.

Сократъ. Ну, теперь ты легче можешь понять мой недавній вопросъ: не то ли есть дѣло каждой вещи, что совершается либо только ею одною, либо ею лучше, чѣмъ другими вещами?

Өразимахъ. Да, теперь я понимаю; и мнѣ также кажется, что въ этомъ состоитъ дѣло каждой вещи.

Сократъ. Хорошо. Но какъ тебѣ кажется: у всякой вещи, которой свойственно извѣстное дѣло, есть ли и добродѣтель, которой это дѣло поручено (есть ли годность, способность вещи дѣлать свое дѣло)? Возвратимся опять къ тѣмъ же вещамъ, о которыхъ мы говорили. У глазъ, сказали мы, есть извѣстное дѣло.

Өразимахъ. Есть.

Сократъ. Поэтому нѣтъ ли у глазъ и свойственной имъ добродѣтели?

Өразимахъ. Есть.

Сократъ. А у ушей есть ли свое дѣло?

Өразимахъ. Да.

Сократъ. Слѣдовательно есть и добродѣтель?

Өразимахъ. Есть.

Сократъ. А относительно всего прочаго не слѣдуетъ ли сказать то же самое?

Өразимахъ. Да, слѣдуетъ.

Сократъ. Постой же теперь: могутъ ли глаза дѣлать то,

что̀ они должны дѣлать, если не будутъ имѣть свойственной имъ добродѣтели, а вмѣсто добродѣтели будутъ имѣть порокъ (недостатокъ)?

Өразимахъ. Какъ это возможно! Вѣроятно ты разумѣешь слѣпоту, вмѣсто силы зрѣнія?

Сократъ. Въ чемъ бы ни состояла ихъ добродѣтель. Теперь еще не объ этомъ я тебя спрашиваю, а о томъ, дѣйствительно-ли дѣло какой-либо вещи будетъ исполнено хорошо, если вещь будетъ имѣть свойственную тому дѣлу добродѣтель, и, напротивъ, худо, если въ ней будетъ противный то̀му порокъ?

Өразимахъ. Правда, ты объ этомъ именно и говоришь.

Сократъ. Такъ, напримѣръ, уши не будутъ ли худо дѣлать свое дѣло, если у нихъ не будетъ свойственной имъ добродѣтели?

Өразимахъ. Конечно, худо.

Сократъ. Не признаѐшь ли того же самаго и относительно всего прочаго?

Өразимахъ. Кажется, надобно признать.

Сократъ. Хорошо. Теперь разсуди еще вотъ о чемъ: имѣетъ ли душа такое дѣло, котораго нельзя было бы совершить ничѣмъ другимъ? Напримѣръ, заботиться о чемъ-нибудь, начальствовать, разсуждать и все тому подобное—приписали бы мы чему-нибудь кромѣ души и не сказали бы мы, что это собственно *ея* дѣло?

Өразимахъ. Не приписали бы ничему другому.

Сократъ. Не назовемъ ли мы это дѣломъ души?

Өразимахъ. Всего болѣе.

Сократъ. Не признать ли намъ поэтому и какой-нибудь добродѣтели души?

Өразимахъ. Признаѐмъ.

Сократъ. Можетъ ли душа хорошо совершать свои дѣла, не имѣя свойственной себѣ добродѣтели? Или же это невозможно?

Өразимахъ. Невозможно.

Сократъ. Значитъ, душа худая, дурная, по необходимости и начальствуетъ, и заботится, и разсуждаетъ худо, а добрая все это дѣлаетъ хорошо.

Өразимахъ. Необходимо.

Сократъ. Но не согласились ли мы, что добродѣтель души

есть правда и справедливость, а ея порокъ—это неправда и несправедливость?

Θразимахъ. Согласились, чтѣ говорить.

Сократъ. Значитъ, праведная и справедливая душа, праведный и справедливый человѣкъ, будетъ жить хорошо, а неправедная и несправедливая —худо, дурно?

Θразимахъ. Изъ *твоихъ* словъ это, конечно, слѣдуетъ.

Сократъ. Но кто живетъ хорошо, тотъ и счастливъ; а кто живетъ худо, дурно, тотъ, напротивъ, несчастливъ.

Θразимахъ. Какъ же иначе!

Сократъ. Итакъ праведный и справедливый человѣкъ счастливъ, а неправедный и несправедливый бѣдствуетъ (несчастливъ)?

Θразимахъ. Пусть такъ.

Сократъ. Но бѣдствовать невыгодно (не полезно), а выгодно (полезно) быть счастливымъ.

Θразимахъ. Какъ же можетъ быть иначе!

Сократъ. Итакъ, мой высокодаровитый Θразимахъ, неправда и несправедливость никогда не бываетъ выгоднѣе, полезнѣе правды и справедливости.

Θразимахъ. Пусть, другъ мой Сократъ, это будетъ тебѣ угощеніемъ, пиромъ на Бендидіяхъ.

Сократъ. Угощеньемъ, пиромъ, приготовленнымъ мнѣ тобою, любезный Θразимахъ, потому что ты сталъ ко мнѣ кротокъ и пересталъ на меня сердиться. Впрочемъ я еще недовольно насытился,—однакоже по моей собственной, а не по твоей винѣ. Какъ лакомки съ жадностью кидаются на всѣ блюда всякій разъ, когда имъ подносятъ, и отвѣдываютъ ихъ, такъ, кажется, и я,—прежде чѣмъ нашли мы тѣ, чтѣ старались сперва изслѣдовать, т.-е. чтѣ же такое правда и справедливость,—оставивъ это, обратился къ разсматриванію того, чтѣ находится въ связи съ этимъ: есть ли она порокъ и незнаніе, невѣжество, или же мудрость и добродѣтель? Послѣ же, когда мы пришли къ положенію, что неправда и несправедливость выгоднѣе, полезнѣе правды и справедливости, я не могъ удержаться, чтобы отъ того предмета не перейти къ этому. Такимъ образомъ, результатъ нашей бесѣды для меня тотъ, что я ничего не узналъ, потому что, не зная, чтѣ такое пра-

ведное и справедливое, я едва ли узнаю, добродѣтель ли она въ самомъ дѣлѣ, и счастливъ ли тотъ, кто имѣетъ ее, или несчастливъ.

Такъ оканчивается четвертый и послѣдній раздѣлъ первой части, а съ нимъ и вся первая часть. Въ этомъ раздѣлѣ Платонъ—устами Сократа—болѣе, чѣмъ въ предыдущемъ, третьемъ раздѣлѣ, раскрываетъ свое воззрѣніе на правду и справедливость, какъ на тождественную съ нравственнымъ міровымъ порядкомъ. Въ третьемъ раздѣлѣ мы видѣли, что когда Полемархъ разъясняетъ свое первоначальное опредѣленіе понятія правды и справедливости, какъ воздаяніе каждому должнаго, въ томъ смыслѣ, что должное друзьямъ есть добро, а должное врагамъ есть зло, то Сократъ опровергаетъ это опредѣленіе замѣчаніемъ, что правда и справедливость есть добродѣтель, и что добродѣтель не можетъ дѣлать никому зла, а можетъ дѣлать только добро. Уже въ этомъ замѣчаніи лежитъ та мысль, что правда и справедливость обусловливается верховною идеею добра, и что поэтому ея задача состоитъ въ осуществленіи уже въ этой жизни этой идеи и, слѣдовательно, въ представленіи собою образа мірового нравственнаго порядка. Но еще болѣе показываетъ Платонъ нераздѣльную связь правды и справедливости съ міровымъ нравственнымъ порядкомъ въ бесѣдѣ Сократа съ Ѳразимахомъ, изложенной въ четвертомъ раздѣлѣ.

Мы видѣли, что Ѳразимахъ—въ ту самую минуту, когда бесѣда Сократа съ Полемархомъ шла къ результату, совершенно противоположному образу воззрѣнія Ѳразимаха на правду и справедливость, — не могъ удержаться, чтобы не высказать своего воззрѣнія, и высокомѣрно вторгся въ Сократово изслѣдованіе правды и справедливости. Но недаромъ Платонъ заставляетъ Ѳразимаха прервать едва начатое изслѣдованіе правды и справедливости Извращенное воззрѣніе Ѳразимаха на правду и справедливость служитъ Платону средствомъ къ тому, чтобы сдѣлать дальнѣйшій шагъ впередъ въ этомъ направленіи, чтобы придти къ болѣе положительнымъ опредѣленіямъ моментовъ, т.-е. существенныхъ составныхъ частей, признаковъ понятія правды и справедливости, нежели какія были раскрыты въ бесѣдѣ Сократа съ Полемархомъ. Ѳразимахъ—видѣли мы—сразу опредѣляетъ правду и справедливость, какъ полезное сильнѣй-

шему. При этомъ Өразимахъ оказывается болѣе вѣрнымъ себѣ, болѣе послѣдовательнымъ, чѣмъ новые мыслители, стоящіе съ нимъ на одной точкѣ зрѣнія, какъ напр. *Галлеръ* (*Haller*, „Restauration der Staatwissenschaft", 5 B., 1834), именно въ томъ отношеніи, что Өразимахъ безъ всякой замысловатой искусственной теоріи придерживается того факта, что вездѣ, гдѣ онъ находитъ большую силу, тамъ видитъ онъ и право. Поэтому онъ не отдаетъ предпочтенія одной какой-либо формѣ государственнаго устройства передъ другою; напротивъ, онъ видитъ правду и справедливость—въ своемъ, конечно, смыслѣ— и въ демократіи, и въ аристократіи, и въ монархіи, ибо начальство, господство народа, т.-е большинства гражданъ, гдѣ оно существуетъ, есть такой же фактъ, какъ и начальство, господство меньшинства, т.-е. лучшихъ или знатнѣйшихъ гражданъ, аристократовъ, какъ и господство, начальство одного человѣка, монарха. По мнѣнію Өразимаха, всякое существующее начальство, пока оно преобладаетъ въ государствѣ, есть начальство праведное и справедливое, такъ что право совершенно совпадаетъ съ исторически-даннымъ бытомъ государства: право измѣнчиво, какъ и самый этотъ бытъ; поэтому немыслимо право разума, разумное, раціональное право, которое возвышалось бы надъ силою. Отсюда Өразимахъ дѣлаетъ тотъ ближайшій выводъ, что правда и справедливость состоитъ просто только въ повиновеніи велѣніямъ, приказаніямъ чужой силѣ, и что слѣдовательно правда и справедливость имѣетъ въ виду не собственную пользу повинующагося, а чужую пользу, пользу сильнѣйшаго.

Хотя Платонъ приводитъ такое воззрѣніе Өразимаха на правду и справедливость какъ воззрѣніе ложное, которое поэтому и опровергается Сократомъ,—однакоже Платонъ смотритъ на это воззрѣніе и какъ на одно изъ такихъ заблужденій, въ основѣ которыхъ лежитъ истина, хотя и извращенная софистомъ. Такъ въ основѣ сказаннаго Өразимахова положенія лежитъ слѣдующая троякаго рода истина: правда и справедливость есть дѣйствительно нѣчто бо̀льшее прочихъ трехъ главныхъ формъ добродѣтели, каковы: благочестіе, мужество и благоразумная умѣренность, или самообладаніе, а именно въ томъ отношеніи, что правда и справедливость есть добродѣтель,

обращенная къ тому, что внѣ праведнаго и справедливаго; кромѣ того она менѣе прочихъ добродѣтелей ограничивается добродѣтелью, добронравственною жизнью единичнаго человѣка, индивида самого въ себѣ; напротивъ, она простирается на внѣшнія отношенія единичнаго человѣка, индивида къ другимъ единичнымъ людямъ, индивидамъ, и въ особенности на отношенія индивида къ государству, какъ къ великому цѣлому. Затѣмъ одинъ изъ главныхъ моментовъ понятія правды и справедливости, это—пожертвованіе со стороны индивида или своими собственными цѣлями и выгодами, интересами, благами пользѣ, благу, добру другихъ индивидовъ и въ особенности цѣлаго государства. Наконецъ, безусловное подчиненіе подначальнаго волѣ начальствующихъ, поскольку они дѣйствительно разумнѣе и вообще лучше его, есть основной законъ всѣхъ государствъ, и въ особенности начертаннаго здѣсь самимъ Платономъ идеальнаго государства, почему впослѣдствіи онъ самъ говоритъ, что правда и справедливость есть добродѣтель, относящаяся къ чужому благу, т.-е. имѣющая въ виду чужое благо.

Но эти истины совершенно извращаются тѣмъ принципомъ, который поставляется здѣсь софистомъ, Өразимахомъ, ибо 1) софистически играя двусмысленнымъ словомъ κρεῖσσον и κρεῖττον —сильнѣйшій, онъ прямо принимаетъ начальствующаго за лучшаго, и слѣдовательно за правомочнаго; 2) Өразимахъ ставитъ принципомъ права не нравственную волю, а безнравственный произволъ и личную пользу начальствующаго, какъ сильнѣйшаго; наконецъ 3) Өразимаху неизвѣстно, что правда и справедливость не есть нѣчто лишь бытовое, а что она есть добродѣтель, вытекающая изъ свободной воли индивидовъ; слѣдовательно, что она состоитъ не въ безсознательной, безотчетной и рабской преданности чужимъ цѣлямъ и интересамъ, а въ сознательномъ, отчетливомъ и свободномъ подчиненіи нравственному закону и волѣ начальствующихъ, какъ его представителей, и что правда и справедливость необходимо обосновываетъ и собственное добро, благо, счастье того, кто осуществляетъ ее въ своей дѣятельности. Впрочемъ самъ Өразимахъ очень хорошо понимаетъ слабость своего основоположенія, принципа; ибо когда Сократъ возражаетъ ему, что начальствующіе часто ошибаются въ сужденіяхъ своихъ о полезномъ и вредномъ,

такъ что еслибы правда и справедливость обязывала подначальнаго слѣпо и рабски повиноваться начальствующимъ, то она обязывала бы его дѣлать и вредное начальствующимъ, то Ѳразимахъ отвергаетъ предложеніе Клитофонта внесть въ свое опредѣленіе правды и справедливости и эту субъективность сужденія, принимающую призракъ за сущее; напротивъ, Ѳразимахъ защищаетъ свое основоположеніе, свой принципъ по образу Эвѳидема и слѣдуя основоположеніямъ, принципамъ Антисѳена. Какъ Антисѳенъ приписывалъ каждому слову *одно* только значеніе, и какъ Эвѳидемъ—въ Платоновомъ разговорѣ этого же имени—принималъ каждое понятіе въ абсолютномъ, безусловномъ смыслѣ, не допуская относительности, дѣйствующей во всей человѣческой жизни,—такъ и Ѳразимахъ безусловно, абсолютно принимаетъ сильнѣйшаго за лучшаго, ибо оба понятія содержатся въ словѣ κρεῖσσον, κρεῖττον, и приписываетъ ему постоянно непогрѣшимое сужденіе о полезномъ и вредномъ, такъ какъ иначе онъ не былъ бы лучшимъ. *Такъ* поясняемый взглядъ Ѳразимаха, что въ государствѣ должны начальствовать сильнѣйшіе, какъ лучшіе, а что прочіе должны служить имъ, пріобрѣтаетъ, конечно, значеніе нѣкоторой истины. Самъ Платонъ долженъ былъ признать это, тѣмъ болѣе, что онъ приписываетъ истинное бытіе только идеѣ, слѣдовательно совершенному, а объ единичномъ существѣ и явленіи говоритъ, что оно причастно бытію лишь постольку, поскольку причастно идеѣ. Въ самомъ дѣлѣ, все Платоново ученіе о государствѣ есть не что иное, какъ необходимое слѣдствіе и дальнѣйшее развитіе сказанной мысли. Но такъ какъ Ѳразимахъ опредѣляетъ правду и справедливость не какъ начальство, владычество совершеннаго человѣка, а какъ пользу сильнѣйшаго, то этимъ онъ извращаетъ сказанную истину и примѣшиваетъ къ чистому понятію добродѣтели такой элементъ, отъ котораго она должна быть освобождена, если не хотятъ, чтобы все воззрѣніе на жизнь стало извращеннымъ въ самой основѣ и потому безнравственнымъ.

Вотъ почему Сократъ становится на точку зрѣнія Ѳразимаха и поражаетъ его его-же собственнымъ оружіемъ. Такъ Сократъ противопоставляетъ ему ту мысль, что всякое искусство, если посмотрѣть на него не со стороны его проявленія,

а со стороны его сущности, понятія, имѣетъ цѣль не внѣ, а внутри себя, и что поэтому польза того, кто занимается искусствомъ, не составляетъ его цѣли; ибо цѣль искусства можетъ состоять только въ его непосредственномъ объектѣ, предметѣ и въ его совершеннѣйшемъ исполненіи. Поэтому и искусство начальствованія имѣетъ цѣлью пользу, добро, благо подначальнаго, ибо подначальный есть непосредственный объектъ, предметъ этого искусства. Такимъ образомъ, Ѳразимахово опредѣленіе правды и справедливости превращается въ свою противоположность, благодаря искусной діалектикѣ Сократа. Оказывается, что самая высшая задача правды и справедливости состоитъ въ томъ, чтобы сдѣлать, сколь возможно, счастливыми подначальныхъ, и безнравственный принципъ восточнаго деспотизма, гласящій, что народъ существуетъ для его властителя, уступаетъ мѣсто болѣе нравственному принципу, выраженному въ новѣйшее время прусскимъ королемъ Фридрихомъ Великимъ въ слѣдующемъ изреченіи: „правитель государства есть первый слуга своего народа“.

Ѳразимахъ ничего не умѣетъ противопоставить искусной Сократовой діалектикѣ; но такъ какъ для него дѣло было вообще не въ добытіи истины, а въ защищеніи разъ поставленнаго имъ принципа, то онъ—какъ это обыкновенно дѣлаютъ новички въ философскомъ мышленіи—переноситъ своего противника, Сократа, въ область обыденнаго опыта, которымъ будто бы подтверждается тотъ основной принципъ всѣхъ государствъ, что правда и справедливость есть полезное сильнѣйшему. Средствомъ для этой цѣли служитъ Ѳразимаху сравненіе древнѣйшихъ патріархальныхъ царей греческихъ съ пастырями, ибо—по мнѣнію Ѳразимаха — какъ пастухъ старается только эксплуатировать свое стадо и сдѣлать его полезнымъ для своихъ цѣлей, для пользы господъ своихъ и своей собственной, такъ и въ государствѣ дѣйствуетъ, какъ право, только возможность со стороны начальствующаго требовать отъ подначальныхъ, чтобы они, жертвуя всѣми своими личными цѣлями и интересами, жили только для его пользы. Такой взглядъ свой на правду и справедливость доводитъ Ѳразимахъ до крайности въ тѣхъ словахъ, что правда и справедливость есть полезное начальствующему, но вредное подначальнымъ. Поэтому-то правда

и справедливость представляется Θразимаху простодушною ограниченностью ума и слабостью воли, между тѣмъ какъ неправда и несправедливость, напротивъ, всегда бываетъ соединена и съ практическимъ, житейскимъ благоразуміемъ, и съ силою, энергіею воли; поэтому неправда и несправедливость правомочна достигать своихъ цѣлей, хотя онѣ часто бываютъ только личныя и своекорыстныя, эгоистическія. Θразимахъ совершенно послѣдовательно думаетъ даже, что величайшій мастеръ, виртуозъ въ неправдѣ и несправедливости, именно тираннъ, господствующій въ государствѣ насиліемъ, какъ самый практическій, благоразумный и энергическій человѣкъ, есть самый свободный, самый совершенный и самый счастливый человѣкъ, и что тираннія, какъ господство тиранна, подчиняющая пользѣ сильнѣйшаго всѣ цѣли и интересы гражданъ и дозволяющая сильнѣйшему, тиранну, совершать безнаказанно всѣ неправды и несправедливости въ наибольшей мѣрѣ и степени, — есть самая естественная и поэтому самая разумная, раціональная форма государственнаго устройства; напротивъ, правда и справедливость есть не что иное, какъ горькая необходимость служить цѣлямъ, интересамъ, пользѣ сильнѣйшаго, отказавшись отъ всякой собственной цѣли, пользы, добра, блага, счастья. Θразимахъ настолько недальновиденъ, что, восхваляя неправду и несправедливость за то, что она свободнѣе и вмѣстѣ съ тѣмъ деспотичнѣе правды и справедливости, не замѣчаетъ противорѣчія въ своихъ словахъ: вѣдь свобода и деспотизмъ взаимно себя исключаютъ, и кто стремится поработить другихъ, тотъ въ то же время самъ есть собственный рабъ, какъ это доказывается психологическими доводами, развиваемыми Сократомъ въ 9-й книгѣ разговора „Государство", гдѣ Сократъ представляетъ ужаснѣйшія послѣдствія, происходящія отъ приложенія софистической теоріи Θразимаха. Противъ этой теоріи Сократъ еще разъ ставитъ на видъ Θразимаху имъ самимъ требуемое точнѣйшее опредѣленіе понятій и вторично доказываетъ ему, что какъ всякое искусство имѣетъ цѣль само въ себѣ, въ своемъ предназначеніи и въ своемъ непосредственномъ предметѣ, такъ и пастушье искусство также можетъ имѣть своею цѣлью не что иное, какъ добро, благо, пользу порученнаго пастуху стада. Затѣмъ печальному обыденному опыту, на ко-

торый ссылался Өразимахъ, Сократъ противопоставляетъ другое отрадное указаніе опыта, которое свидѣтельствуетъ о болѣе вѣрномъ, болѣе правственномъ, живущемъ въ народѣ сознаніи, а именно: указаніе на то преобладающее въ народѣ воззрѣніе, что начальствованіе, государственныя должности имѣютъ цѣлью не пользу начальствующихъ, занимающихъ эти должности, а пользу, добро, благо подначальныхъ, и что такъ какъ ни отъ кого нельзя требовать, чтобы онъ принялъ на себя дѣло, имѣющее цѣлью только споспѣшествованіе чужой пользѣ, чужому добру, благу, то поэтому начальствованіе, отправленіе государственныхъ должностей обыкновенно стараются сдѣлать заманчивымъ чрезъ соединеніе съ ними особеннаго вознагражденія, состоящаго или въ деньгахъ, или въ почестяхъ; непринятіе же на себя государственныхъ должностей должно быть наказываемо по закону и на самомъ дѣлѣ находитъ себѣ достойное наказаніе въ томъ, что въ такомъ случаѣ отказавшемуся отъ начальствованія приходится терпѣть начальствованіе надъ собой худшихъ людей. При этомъ Сократъ говоритъ, что въ государствѣ, которое состояло бы только изъ превосходныхъ людей, эти люди столь же ревностно старались бы объ освобожденіи ихъ отъ начальствованія, отъ государственныхъ должностей, сколько въ другихъ государствахъ люди стараются о полученіи начальствованія, государственныхъ должностей, такъ какъ въ превосходномъ государствѣ всякій былъ бы увѣренъ, что онъ не подпадетъ подъ начальство худшихъ людей, и такъ какъ вообще всякій человѣкъ по природѣ предпочитаетъ, чтобы другіе трудились для его пользы, вмѣсто того чтобы самому трудиться для пользы другихъ, пренебрегая при этомъ собственной пользой. Въ этой мысли уже находится въ зародышѣ та мысль, которую развиваетъ потомъ Платонъ въ 4-й книгѣ разговора „Государство", а именно, что истинный философъ не находитъ удовольствія въ начальствованіи, а принимаетъ на себя начальство неохотно, лишь какъ горькую необходимость. Но приведенные здѣсь Платономъ мотивы неприложимы къ превосходнымъ людямъ по нашему нынѣшнему понятію, ибо мы признаемъ теперь, что такіе люди, по чувству человѣколюбія, гуманности, готовы на всякія самопожертвованія для блага другихъ людей. Но уже и самъ Платонъ замѣняетъ

впослѣдствіи (4-я книга разговора „Государство") этотъ мотивъ болѣе достойнымъ человѣка мотивомъ, а именно, что дѣятельность начальствующаго, какъ правителя государства, представляется не только какъ нѣчто самое высшее и самое лучшее, но и какъ неизбѣжное условіе согласной съ долгомъ, хотя и обременительной, и неохотно принимаемой философомъ дѣятельности и жизни для блага всѣхъ граждантъ.

Всѣми этими возраженіями Сократа Ѳразимахъ ставится въ такое затруднительное положеніе, что, послѣ уклончиваго замедленія и сопротивленія, онъ высказываетъ, наконецъ, съ полнымъ безстыдствомъ свое послѣднее основоположеніе, которымъ ниспровергается весь нравственный порядокъ, именно: неправда и несправедливость, какъ соединенная съ практическимъ благоразуміемъ и съ сильною волею, есть добродѣтель, а правда и справедливость, какъ предполагающая умственную ограниченность и слабость воли, есть, напротивъ, порокъ, недостатокъ. Къ такому исходу и должны, наконецъ, естественно привесть всѣ тѣ теоріи, которыя съ чистымъ понятіемъ добродѣтели, доброй нравственности связываютъ пользу, словомъ—всѣ утилитарныя теоріи. Если споспѣшествованіе пользѣ—все равно, своей собственной или чужой—есть цѣль добродѣтели, то польза есть единственная норма всей нашей дѣятельности; поэтому и всякое средство, служащее такой цѣли,—какъ бы ни отвращалось отъ него наше внутреннее чувствованіе—облагораживается этою цѣлью, становится добронравственнымъ. При этомъ естественно такое заключеніе: что̀ дозволяется человѣку дѣлать для пользы другихъ, то̀ не можетъ быть ему запрещено дѣлать и для своей собственной пользы: ибо какъ ни кажутся различны эти два мотива дѣятельности—чужая и своя польза,—но оба они исходятъ изъ одного и того же источника, и въ концѣ концовъ сливаются во-едино. Неправда и несправедливость становится правдою и справедливостью, а правда и справедливость — неправдою и несправедливостью; тогда право становится неправомъ, а неправо—правомъ. А такъ какъ основной законъ нравственнаго міровогo порядка состоитъ въ томъ, что добро, добродѣтель дѣлаетъ человѣка счастливымъ, а зло, порочность—несчастнымъ, то зло, какъ легко могущее пріобрѣсти наибольшія внѣшнія, житейскія блага, является

добромъ, чѣмъ-то хорошимъ, совершеннымъ, а добро, какъ не ищущее и не пріобрѣтающее этихъ благъ, является зломъ, чѣмъ-то дурнымъ, несовершеннымъ. Еслибы міръ былъ построенъ на такихъ основахъ, то онъ представлялъ бы собою полное торжество злого принципа надъ добрымъ, но именно поэтому онъ уничтожалъ бы самъ себя. Не трудно было Сократу разорвать это Өразимахово сплетеніе, сѣть лжи, и возстановить, какъ должное, владычество въ мірѣ правды и справедливости и добродѣтели вообще. Ученію софиста Өразимаха Сократъ наноситъ три уничтожающіе его удара въ видѣ доказательствъ, выставляя вмѣстѣ съ тѣмъ нѣкоторые моменты, существенныя стороны понятія правды и справедливости и добродѣтели вообще.

1. Приноравливаясь къ образу воззрѣнія и представленія своего противника, Өразимаха, Сократъ спасаетъ столь дерзко оспариваемое имъ тождество добродѣтели и правды и справедливости, и, указывая ему на опытъ, вынуждаетъ его признать, что одинъ праведный и справедливый старается имѣть больше въ сравненіи не съ другимъ праведнымъ и справедливымъ, а только съ неправеднымъ и несправедливымъ; неправедный же и несправедливый, напротивъ, старается имѣть больше въ сравненіи съ обоими, т.-е. и съ праведнымъ и справедливымъ, и съ неправеднымъ и несправедливымъ. Отсюда выводитъ Сократъ, какъ общую истину, что вообще доброе и совершенное— является ли оно какъ полное, истинное знаніе, или какъ добродѣтель — борется за преимущество не съ самимъ собой, а только съ дурнымъ и несовершеннымъ; напротивъ, дурное и несовершенное находится въ непрестанной борьбѣ какъ съ добрымъ и совершеннымъ, такъ и съ самимъ собой.

Такая мысль Сократа съ перваго взгляда кажется весьма странною, ибо и въ добромъ, а не только въ дурномъ мы обыкновенно отличаемъ различныя степени и хвалимъ соревнованіе людей въ добродѣтели. Но мы должны помнить, что здѣсь Сократъ принимаетъ понятіе добра абсолютно, и потому говоритъ не о становящейся, возникающей, а о законченной, совершенной, полной добродѣтели, въ которой дѣйствительно уже нѣтъ различія въ степеняхъ, и при которой поэтому уже не можетъ быть безпокойнаго соревнованія въ добродѣтели.

Здѣсь мы встрѣчаемъ одну изъ основныхъ мыслей Платона, всего лучше разъясняемую въ разговорѣ „Филебъ“, при разсматриваніи различія между ограничивающимъ и безграничнымъ. Въ разговорѣ „Филебъ“ ограничивающее, это единое, вѣчно себѣ равное, спокойно-пребывающее, истинное бытіе идеи противополагается безграничному, этому неопредѣленному, множественному, непрестанно возникающему и преходящему, призрачному бытію явленія, безмѣрно и безпокойно колеблющагося между бо́льшимъ и ме́ньшимъ, вообще между противоположностями; подобно этому въ человѣческой душѣ идеѣ соотвѣтствуетъ разумное, всегда себѣ равное, никогда не измѣняющееся и вполнѣ удовлетворяемое знаніе, а явленію соотвѣтствуетъ чувственное, никогда себѣ неравное, постоянно измѣняющееся и никогда неудовлетворяемое пожеланіе. Въ разговорѣ же „Государство“ доброе, къ которому принадлежитъ и праведное и справедливое, есть абсолютное, само себѣ равное, которое, хотя и противоположно дурному, злому, но которое само въ себѣ возвышается надъ различіемъ между бо́льшимъ и ме́ньшимъ, или надъ различіемъ степеней; почему и добрые, праведные и справедливые люди борются за преимущество не между собою, а только съ злыми, дурными, неправедными и несправедливыми людьми; напротивъ, дурное, злое, неправедное и несправедливое борется за преимущество какъ съ добрымъ, праведнымъ и справедливымъ, такъ и съ самимъ собой, находясь какъ бы въ вѣчной войнѣ и порождая ту безконечную борьбу всѣхъ противъ всѣхъ, въ которой всякій человѣкъ старается получить болѣе другого, старается отнять у него принадлежащія ему внѣшнія блага и вытѣснить его изъ того лучшаго положенія, въ какое онъ поставленъ благодаря или своимъ собственнымъ стараніямъ, или же какимъ-либо внѣшнимъ, благопріятнымъ ему обстоятельствамъ.

Конечно, есть софистическая примѣсь въ томъ выводѣ Сократа, что праведный и справедливый подобенъ мудрому и доброму, такъ какъ онъ старается имѣть больше только въ сравненіи съ неправеднымъ и несправедливымъ, а не въ сравненіи съ праведнымъ и справедливымъ; отчасти этимъ выводомъ предполагается, по примѣру софиста Ѳразимаха, употребленіе словъ „доброе“ и „добродѣтель“ въ абсолютномъ смыслѣ,

между тѣмъ какъ при внѣшнихъ благахъ и при добродѣтеляхъ единаго человѣка, какъ принадлежащихъ къ области явленій, а не къ области идей, очевидно встрѣчается бо̀льшее или мѐньшее различіе въ ихъ степени и качествѣ, чѣмъ и открывается просторъ для благороднаго соревнованія; отчасти этотъ выводъ основывается на игрѣ словомъ πλεονεκτεῖν (хотѣть имѣть больше), ибо это слово относится ближайшимъ образомъ лишь до внѣшнихъ выгодъ, такъ что никто, конечно, ни даже Θразимахъ, не можетъ отрицать того, что праведный и справедливый никогда не хочетъ имѣть внѣшнихъ выгодъ болѣе въ сравненіи съ другимъ праведнымъ и справедливымъ, а неправедный и несправедливый, напротивъ, хочетъ имѣть внѣшнихъ выгодъ болѣе въ сравненіи и съ праведнымъ и справедливымъ, и съ неправеднымъ и несправедливымъ. Наконецъ, выводъ Сократа, что праведное и справедливое есть доброе, получается имъ также только посредствомъ игры словъ, а именно: положеніе, что „праведный и справедливый *подобенъ* доброму", замѣняется другимъ положеніемъ, какъ будто бы съ нимъ однозначнымъ, что „праведный и справедливый равенъ доброму", между тѣмъ какъ подобіе и равенство вообще разсматриваются какъ различныя понятія. Но Сократъ и здѣсь борется съ софистомъ Θразимахомъ его же собственнымъ софистическимъ оружіемъ, пуская въ ходъ игру словами. Однакоже въ этой борьбѣ Сократа съ Θразимахомъ легко открыть ту истину, что праведное и справедливое, по сущности природы своей, равно доброму, а неправедное и несправедливое, напротивъ, по сущности природы своей, равно дурному, злому; что, слѣдовательно, только праведное и справедливое, какъ нѣчто простое и въ себѣ единое, имѣетъ абсолютную цѣну; неправедное же и несправедливое, какъ безконечно, разнообразно противорѣчащее и противное само себѣ, не имѣетъ никакой цѣны, ничтожно само по себѣ. Такимъ образомъ добыты два новыхъ момента въ понятіи правды и справедливости: 1) въ теоретическомъ отношеніи правда и справедливость признается добродѣтелью, праведное и справедливое — добрымъ, то и другое — добромъ, и какъ таковое—причастнымъ истинно сущему или идеѣ, именно верховной идеѣ добра; неправда и несправедливость признается порокомъ, неправедное и несправедливое—дурнымъ, то и дру-

гое — зломъ, и какъ таковое признается причастнымъ призрачно существующему, или явленію; 2) для практической жизни существеннымъ моментомъ правды и справедливости ставится требованіе, чтобы всякій человѣкъ, безъ зависти и борьбы, сохранялъ за собою принадлежащія ему блага и дѣлалъ *свое* дѣло; между тѣмъ какъ, напротивъ, неправда и несправедливость не даетъ человѣку спокойствія, затягивая его все въ новую борьбу изъ честолюбія и корыстолюбія и возбуждая въ немъ желаніе получить больше выгодъ въ сравненіи со всѣми прочими людьми, такъ что правда и справедливость есть, можно сказать, источникъ, мать вѣчнаго мира, а неправда и несправедливость—источникъ, мать вѣчной войны.

2. Отвергая извращенное воззрѣніе Ѳразимаха на бо̀льшее могущество и бо̀льшую силу неправды и несправедливости и порока вообще, въ сравненіи съ правдою и справедливостью и добродѣтелью вообще, Сократъ доказываетъ, что неправда и несправедливость абсолютно слаба и немощна, безсильна и ничего не можетъ сдѣлать противъ правды и справедливости, именно потому, что неправда и несправедливость стоитъ во враждебной противоположности не только съ правдою и справедливостью, но и сама съ собою.

Подготовляя свои послѣдующія размышленія о государствѣ, Сократъ показываетъ вѣрность этого своего положенія сперва на людскомъ обществѣ; онъ доказываетъ, что правда и справедливость есть охранительный, а неправда и несправедливость разрушительный принципъ государствъ и вообще всѣхъ людскихъ общественныхъ союзовъ; ибо правда и справедливость есть источникъ согласія и дружбы, а неправда и несправедливость—источникъ несогласія и вражды между людьми. Затѣмъ Сократъ показываетъ то же самое и на душѣ человѣческой, объясняя, что правда и справедливость дѣлаетъ человѣка согласнымъ и съ самимъ собой, а неправда и несправедливость, напротивъ, несогласнымъ съ самимъ собой. Здѣсь же встрѣчаемъ мы и ту важную мысль, что если крѣпкій своимъ согласіемъ, единствомъ союзъ неправедныхъ и несправедливыхъ энергически проводитъ свои дурныя цѣли съ успѣхомъ, то это не есть дѣло, продуктъ неправды и несправедливости, а дѣло, продуктъ правды и справедливости, еще не совсѣмъ заглохшей

въ этихъ людяхъ, ибо еслибы тамъ господствовала одна только неправда и несправедливость, то она отняла бы у людского союза возможность достигнуть съ успѣхомъ своихъ цѣлей и даже разрушила бы самый этотъ союзъ, превративъ согласіе, дружбу его членовъ во вражду. Отсюда легко можно сдѣлать слѣдующій выводъ въ Платоновомъ духѣ: если единичный человѣкъ съ энергіею и практическимъ благоразуміемъ умѣетъ провести свои цѣли, хотя бы и дурныя, то въ немъ есть еще остатокъ здоровой силы, есть по крайней мѣрѣ тѣнь правды и справедливости и добродѣтели вообще. Такъ уже здѣсь мы находимъ въ зародышѣ то мнѣніе о правдѣ и справедливости, что она есть гармонія, согласіе всѣхъ частей какъ души человѣческой, такъ и государства.

Какъ первое доказательство Сократа свело, наконецъ, все изслѣдованіе къ мысли о томъ, что только добро, а слѣдовательно праведное и справедливое, есть истинно-сущее, идея, а зло, слѣдовательно неправедное и несправедливое, есть мнимосущее, призракъ, только явленіе, такъ это второе Сократово доказательство сводитъ все изслѣдованіе къ мысли еще болѣе всеобщей, что только добро, слѣдовательно правда и справедливость, есть нѣчто положительное, есть сила, могущество, источникъ всѣхъ охранительныхъ и творчески дѣйствующихъ силъ; напротивъ, зло, слѣдовательно неправда и несправедливость, есть нѣчто отрицательное, есть абсолютная немощь, безсиліе, и поэтому можетъ дѣйствовать только разрушительно, ничего не творя, не созидая. Въ связи съ этимъ находится та придаточная мысль Сократа, что боги суть друзья праведныхъ справедливыхъ и враги неправедныхъ и несправедливыхъ.

3. Наконецъ, Сократъ опровергаетъ и то положеніе Ѳразимаха, что неправда и несправедливость полезнѣе правды и справедливости, и что правда и справедливость дѣлаетъ человѣка несчастнымъ. Хотя и предшествовавшее положеніе Сократа уже заключало въ себѣ нѣкоторымъ образомъ такое опроверженіе, однакоже Сократъ не удовольствовался этимъ, стремясь представить окончательно всю пустоту и ничтожность того, чтò составляетъ самую суть Ѳразимахова ученія, чтобы въ то же время выставить и новую сторону правды и справедливости, какъ новый моментъ ея понятія.

Такъ Сократъ показываетъ здѣсь, что все, выполняющее свое естественное назначеніе и правильно развивающее присущую ему силу, есть нѣчто хорошее, доброе и полезное. Къ этому Сократъ прибавляетъ, что истинное назначеніе и истинная сила души состоитъ въ ея господствѣ надъ тѣломъ; съ этою мыслью онъ связываетъ добытый уже прежде результатъ, что правда и справедливость есть добродѣтель и сила, могущество души человѣческой, а неправда и несправедливость есть ея порочное качество и ея слабость, немощь, безсиліе. Изъ обоихъ этихъ положеній выводитъ Сократъ слѣдующее двойное заключеніе: 1) что правда и справедливость полезнѣе неправды и несправедливости и 2) что правда и справедливость уже сама собою дѣлаетъ человѣка счастливымъ, именно потому, что она есть сила, могущество и добродѣтель, слѣдовательно она есть исполненіе естественнаго назначенія, призванія души человѣческой; напротивъ, неправда и несправедливость можетъ сдѣлать человѣка только несчастнымъ, потому что она есть немощь, безсиліе, порочное качество души человѣческой, слѣдовательно она есть уклоненіе отъ естественнаго назначенія, призванія души человѣческой.

Всѣ эти Сократовы положенія, мысли, съ одной стороны, подготовляютъ послѣдующее изслѣдованіе понятія правды и справедливости, но съ другой стороны, какъ говоритъ самъ Сократъ, они уже забѣгаютъ, такъ сказать, въ область послѣдующаго изслѣдованія; ибо въ этихъ положеніяхъ говорится о послѣдствіяхъ правды и справедливости, прежде чѣмъ установлено ея понятіе, или прежде чѣмъ это понятіе опредѣлено окончательно. Однакоже уже здѣсь добыты три главные момента понятія правды и справедливости, а именно: 1) она есть добродѣтель, добро, и какъ таковое причастна простой, всегда себѣ равной, одинаковой сущности добра, какъ верховной идеи его; 2) только она, какъ и добро вообще, дѣйствуетъ сильно, мощно, охраняюще и творчески и для государствъ, и для индивидовъ, какъ принципъ согласія, единодушія, дружбы ихъ между собою; наконецъ, 3) она состоитъ въ господствѣ ума, разума надъ чувственностью, слѣдовательно въ господствѣ сильнѣйшаго по природѣ своей, предназначеннаго къ господству надъ слабѣйшимъ, предназначеннымъ къ служенію; а

на установленіи такого именно правильнаго соотношенія между господствующимъ и служебнымъ и основывается счастіе индивидовъ и государствъ. Въ этомъ отношеніи намъ уже здѣсь представляются всѣ основныя черты Платонова ученія о государствѣ.

Наконецъ, мысль, которою заключается вся первая часть или вся первая книга Платонова разговора „Государство“, а именно, что правда и справедливость, какъ и всякая добродѣтель, дѣлаетъ сама собою счастливыми и государство, и человѣка, а неправда и несправедливость, какъ и всякій порокъ, также сама собою дѣлаетъ ихъ несчастными,—эта мысль представляетъ ту особенную важность, что изъ нея слѣдуетъ, что счастье и несчастье представляются уже не произвольно выдуманными внѣшними послѣдствіями правды и справедливости и неправды и несправедливости, какъ и вообще добродѣтели и порока, добра и зла, а существенными моментами ихъ понятія.

ЧАСТЬ II.

Вторая часть разговора вмѣщаетъ въ себѣ слѣдующія три книги: вторую, третью и четвертую, и подраздѣляется на пять раздѣловъ.

Раздѣлъ первый. Въ составъ его входятъ первыя десять главъ второй книги, гдѣ излагаются двѣ рѣчи о правдѣ и справедливости. Первую рѣчь произноситъ Глауконъ, а вторую—братъ его Адимантъ.

Результатомъ бесѣды Сократа съ Ѳразимахомъ, которою оканчивается первая часть, оказалось для Сократа слѣдующее: онъ ничего не узналъ, ибо такъ какъ онъ не знаетъ, что̀ есть правда и справедливость сама по себѣ, то едва-ли онъ узнаетъ и то̀, есть ли она добродѣтель, или нѣтъ, и счастливъ или несчастенъ обладающій ею (т.-е. что сперва необходимо опредѣлить понятіе правды и справедливости, правду и справедливость саму по себѣ, по своей сущности, дабы потомъ можно было вывести изъ этого опредѣленія, какова она по своимъ послѣдствіямъ).

Сказавши это, Сократъ думалъ,—какъ онъ самъ говоритъ, —что такимъ образомъ онъ избавился отъ дальнѣйшей бесѣды объ этомъ предметѣ. Но на самомъ дѣлѣ вышло иначе: все, чтò до сихъ поръ было говорено о правдѣ и справедливости, оказалось не болѣе какъ прелюдіею къ настоящей бесѣдѣ, къ изслѣдованію, такъ какъ Глауконъ, который всегда и во всемъ отличался мужествомъ, храбростью, не хотѣлъ и этотъ разъ сдаться Сократу, подобно тому какъ сдался Ѳразимахъ. Напротивъ, Глауконъ не одобрялъ Ѳразимахова отказа отъ самозащиты, и даже теперь, когда Сократъ восторжествовалъ надъ нимъ, онъ захотѣлъ продолжать бесѣду о правдѣ и справедливости съ тѣмъ, чтобы Сократъ устранилъ всѣ сомнѣнія. Поэтому Глауконъ спросилъ Сократа: „Неужели, Сократъ, ты довольствуешься тѣмъ, чтобы намъ только казалось, будто ты убѣдилъ насъ въ томъ, что во всякомъ случаѣ лучше быть праведнымъ и справедливымъ, чѣмъ неправеднымъ и несправедливымъ, или же ты въ самомъ дѣлѣ хочешь убѣдить насъ въ этомъ“. Этимъ вопросомъ Глауконъ показалъ, что все сказанное до сихъ поръ Сократомъ о преимуществѣ правды и справедливости предъ неправдою и несправедливостью еще недостаточно для полнаго въ томъ убѣжденія, ибо не устраняетъ всѣхъ сомнѣній, которыя Глауконъ и предлагаетъ затѣмъ на разрѣшеніе Сократа.

На этотъ вопросъ Сократъ отвѣчалъ: „Я предпочелъ бы *дѣйствительно* убѣдить васъ, еслибы это было по моимъ силамъ“. Сократъ не могъ отвѣчать иначе, потому что вездѣ онъ искалъ не кажущагося, не призрака только, какъ софисты, а дѣйствительности, сущаго, истины. Но онъ *искалъ* истины, а не признавалъ себя обладающимъ ею, а потому и отозвался здѣсь условно, сказавъ, что онъ хотѣлъ бы дѣйствительно убѣдить ихъ, *еслибы* это было по его силамъ.

Глауконъ. Такъ ты не дѣлаешь того, чтò хочешь (не исполняешь своего намѣренія)?

Далѣе Глауконъ доказываетъ, что Сократъ еще не все высказалъ о правдѣ и справедливости, именно—не отвѣтилъ, къ какому роду благъ принадлежитъ правда и справедливость. Глауконъ принимаетъ три рода благъ, съ чѣмъ соглашается и Сократъ.

Глауконъ. Не кажется ли тебѣ, Сократъ, что есть такое благо, добро, которымъ мы желали бы обладать не ради послѣдствій, изъ него вытекающихъ, но любя его ради него самого? Напримѣръ, душевное веселье и безмятежныя удовольствія, если изъ нихъ не возникаетъ въ будущемъ ничего полезнаго, а только обладаніе ими въ будущемъ, будетъ для насъ наслажденіемъ?

Сократъ. По крайней мѣрѣ *мнѣ* кажется, что есть такое благо.

Глауконъ. А есть ли такое благо, которое мы любимъ и ради него самого, и ради его послѣдствій, напримѣръ размышленіе, зрѣніе, здоровье?

Сократъ. Да.

Глауконъ. Признаешь ли ты еще и третьяго рода благо, къ которому относятся тѣлесныя упражненія, послушаніе больного врачу, а также врачеваніе и прочія занятія, имѣющія цѣлью добычу денегъ? Вѣдь все это нужно назвать тяжкимъ (какъ сопряженнымъ съ трудами, съ усиліями, даже страданіями въ настоящемъ), но полезнымъ, такъ что мы хотѣли бы имѣть эти блага не ради нихъ самихъ, а только ради различныхъ выгодъ, изъ нихъ вытекающихъ.

Сократъ. Конечно, есть и это благо третьяго рода. Но что же дальше?

Глауконъ. Къ какого рода благамъ причисляешь ты правду и справедливость?

Сократъ. Я думаю, къ самому лучшему роду, именно къ тому роду благъ, который всякому желающему быть счастливымъ долженъ быть любезенъ и ради самого блага, и ради его послѣдствій.

Глауконъ. Однакоже большинству людей правда и справедливость не кажется таковою; напротивъ, она кажется имъ принадлежащею къ роду самыхъ тяжкихъ благъ, которыхъ мы должны искать ради платы, вознагражденія, ради пріобрѣтенія себѣ доброй славы. Напротивъ, ради самой правды и справедливости мы должны бѣжать отъ нея, какъ отъ чего-то тяжкаго.

Сократъ. Знаю, что есть такое мнѣніе, и вотъ уже давно Ѳразимахъ порицаетъ за это правду и справедливость, а не-

правду и несправедливость выхваляетъ. Но я, видно, непонятливъ, тупоуменъ (потому что я до сихъ поръ не могу понять вѣрность такого мнѣнія).

Главконъ. Ну, такъ выслушай еще и меня: не то же ли покажется и тебѣ самому, такъ какъ для меня ясно, что Θразимахъ ранѣе, чѣмъ слѣдовало, былъ укрощенъ чарами твоихъ словъ, какъ змѣя. (Здѣсь Сократъ сравнивается съ колдунами, которые хвастались, что они заговорами, заклинаніями, т.-е. таинственною силою нѣкоторыхъ словъ могутъ укрощать, дѣлать безвредными змѣй; слѣдовательно Θразимахъ, за свою язвительность, уподобляется ядовитой змѣѣ.) Вѣдь, по моему мнѣнію, не изслѣдована еще ни та, ни другая (т.-е. ни правда и справедливость, ни неправда и несправедливость); я желалъ бы слышать, что̀ такое обѣ онѣ сами по себѣ, и какую силу имѣетъ та и другая, находясь въ душѣ человѣческой (что̀ производятъ обѣ онѣ своею силою, непосредственно, а вознагражденія за нихъ и послѣдствія ихъ (т.-е. ихъ полезность) я желалъ бы оставить безъ вниманія. Поэтому вотъ что̀ я намѣренъ сдѣлать, если и ты это одобришь: я возобновлю сказанное Θразимахомъ, и, во-первыхъ, объясню, какую натуру, природу, какое свойство и происхожденіе приписываютъ правдѣ и справедливости; во-вторыхъ, я покажу, что всѣ поступающіе праведно и справедливо—поступаютъ такъ неохотно, подчиняясь правдѣ и справедливости, какъ чему-то необходимому, а не потому, что они считаютъ ее благомъ, добромъ; наконецъ, въ-третьихъ, я представлю, что эти люди имѣютъ на то разумное основаніе, потому что—говорятъ они—жизнь неправеднаго и несправедливаго лучше жизни праведнаго и справедливаго. Хотя это не мое мнѣніе, любезный Сократъ, однакоже во мнѣ родились сомнѣнія, оттого что Θразимахъ и тысячи другихъ людей прожужжали мнѣ уши (похвалами неправды и несправедливости), между тѣмъ какъ я еще ни изъ чьихъ устъ не слышалъ такой защиты правды и справедливости, какой бы я желалъ. А желаю я слышать похвалу ей самой по себѣ, и вотъ это-то преимущественно надѣюсь я услышать отъ тебя; поэтому я употреблю всѣ свои силы, чтобы восхвалить неправедную и несправедливую жизнь, и своею рѣчью представлю образчикъ того, какъ я желалъ бы услышать

отъ тебя, наоборотъ, порицаніе неправды и несправедливости и похвалу правдѣ и справедливости. Но смотри, согласенъ ли ты на то̀, чего я хочу?

Сократъ. Вполнѣ, потому что о какомъ другомъ предметѣ всего болѣе любилъ бы разумный человѣкъ говорить и слышать, какъ не объ этомъ?

Главконъ. Ты совершенно правъ; выслушай же отъ меня то̀, о чемъ я обѣщалъ сказать прежде всего: какова правда и справедливость по своей природѣ, и откуда она произошла? Хотя говорятъ, что совершать, дѣлать неправду и несправедливость есть нѣчто хорошее, это — добро, а испытывать неправду и несправедливость есть нѣчто дурное, это—зло, однакоже дурное, зло, претерпѣваемое испытывающимъ неправду и несправедливость, превосходитъ хорошее, добро, достигаемое совершеніемъ неправды и несправедливости (т.-е. больше зла происходитъ для насъ, когда мы испытываемъ неправду и несправедливость, чѣмъ добра, когда мы совершаемъ неправду и несправедливость). Поэтому люди, дѣлая другъ другу неправды и несправедливости и испытывая ихъ другъ отъ друга, сочли полезнымъ, выгоднымъ для себя условиться между собою, чтобы и не совершать неправдъ и несправедливостей, и самимъ не испытывать ихъ. Вотъ такимъ-то образомъ люди начали предписывать сами себѣ законы и заключать между собою договоры, называя предписываемые законами законнымъ, праведнымъ и справедливымъ. Таково происхожденіе и такова сущность правды и справедливости: она есть нѣчто среднее между самымъ лучшимъ (самымъ большимъ благомъ), когда человѣкъ можетъ безнаказанно совершать неправды и несправедливости и самымъ худшимъ (самымъ большимъ зломъ), когда испытавшіе неправду и несправедливость отъ другого не въ силахъ отмстить за себя. Но этимъ праведнымъ и справедливымъ, находящимся въ срединѣ между обѣими (сказанными) крайностями, люди довольствуются не какъ добромъ, благомъ (самимъ по себѣ), а какъ чѣмъ-то чествуемымъ со стороны человѣка, не имѣющаго силы совершать неправды и несправедливости, потому что кто можетъ дѣлать это, и кто по истинѣ достоинъ имени мужа, тотъ ни съ кѣмъ не условится, чтобы и самому не совершать неправдъ и несправедливостей и не испытывать

ихъ, ибо такое соглашеніе было бы съ его стороны безуміемъ. Такова-то, любезный Сократъ, природа правды и справедливости, и таковъ—какъ утверждаютъ—естественный источникъ, изъ котораго она произошла. А что праведные и справедливые поступаютъ праведно и справедливо не добровольно, а по своему безсилію, по невозможности совершать неправды и несправедливости, это мы всего лучше поймемъ, если представимъ себѣ слѣдующее: обоимъ—и праведному и справедливому, и неправедному и несправедливому—предоставимъ свободу дѣлать все, что̀ имъ угодно, и потомъ станемъ слѣдить за ихъ дѣятельностью, за тѣмъ, куда желаніе поведетъ каждаго изъ нихъ. Конечно, мы поймаемъ, схватимъ праведнаго и справедливаго на дѣлѣ, какъ онъ, имѣя въ виду свою пользу, выгоду, которую всякій преслѣдуетъ обыкновенно ка̀къ нѣчто доброе, благое, идетъ туда же, куда идетъ неправедный и несправедливый, и только законъ и сила, принужденіе заставятъ его уважать равенство. Подъ предоставляемою же имъ обоимъ (и праведному и справедливому, и неправедному и несправедливому) свободою будемъ разумѣть такую свободу, какая была у Гигеса (предка лидійскаго царя Креза), о которомъ разсказывается слѣдующій миѳъ: сперва Гигесъ былъ пастухомъ въ услуженіи у тогдашняго лидійскаго царя (Кандавла). Въ томъ мѣстѣ, гдѣ онъ пасъ стадо, отъ проливного дождя и землетрясенія треснула земля и образовалась разсѣлина; онъ спустился въ нее и увидѣлъ тамъ много чудеснаго, между прочимъ пустого мѣднаго коня съ дверцами. Вползши черезъ нихъ въ коня, онъ увидалъ внутри его трупъ человѣка необыкновенно большого роста. У этого мертвеца не было ничего, кромѣ золотого перстня на пальцѣ. Гигесъ снялъ этотъ перстень, надѣлъ его себѣ на палецъ и вышелъ. Когда потомъ собрались пастухи царевыхъ стадъ, чтобы дать царю мѣсячный отчетъ о ихъ состояніи, то пришелъ и Гигесъ со своимъ перстнемъ. Сидя съ прочими пастухами, онъ случайно повернулъ внутрь ладони гнѣздо или чашечку, въ которой сидѣлъ камень его перстня, и мгновенно сталъ невидимкой, какъ онъ замѣтилъ это изъ того, что сидѣвшіе съ нимъ пастухи начали говорить о немъ какъ объ ушедшемъ уже отъ нихъ человѣкѣ. Удивленный онъ снова взялся за перстень и повернулъ его

чашечку отъ себя наружу, послѣ чего мгновенно сдѣлался опять видимымъ. Замѣтивъ это, онъ началъ пробовать, дѣйствительно ли перстень одаренъ такою силою, и всякій разъ, когда онъ поворачивалъ чашечку къ себѣ, внутрь, онъ становился невидимымъ, а когда поворачивалъ ее отъ себя, наружу, опять былъ видимъ. Увѣрившись въ этомъ, онъ тотчасъ устроилъ такъ, что былъ назначенъ въ числѣ другихъ идти къ царю (съ донесеніемъ о стадахъ). Пришедши къ царю, онъ обольстилъ его жену, вмѣстѣ съ нею напалъ на него, убилъ его и овладѣлъ верховною властью.—Вотъ еслибы было два такихъ перстня, и еслибы одинъ изъ нихъ надѣлъ себѣ на палецъ праведный и справедливый человѣкъ, а другой перстень—человѣкъ неправедный и несправедливый, то, кажется, не нашлось бы человѣка съ такою твердою волею, чтобы онъ остался вѣрнымъ правдѣ и справедливости и рѣшился воздерживаться отъ чужого добра, не прикасаясь къ нему, тогда какъ онъ имѣлъ бы возможность безъ опасенія брать все, что̀ ему угодно, на рынкѣ, на площади, входить въ дома, совокупляться съ какими ему угодно женщинами, убивать или же освобождать отъ оковъ, кого ему вздумается, и дѣлать все прочее, какъ нѣкій богъ между людьми. Поступая такимъ образомъ, праведный и справедливый, конечно, ничѣмъ не отличался бы отъ неправеднаго и несправедливаго; напротивъ, оба они, въ своей дѣятельности, шли бы къ одной цѣли. И вотъ это кто-нибудь могъ бы привесть какъ разительное доказательство того, что никто не бываетъ праведнымъ и справедливымъ по своей волѣ, а всякій поступаетъ праведно и справедливо только по принужденію, не считая правды и справедливости благомъ, добромъ самимъ по себѣ, потому что всякій, какъ скоро находитъ возможность совершать неправду и несправедливость, совершаетъ ее. Всякій самъ по себѣ думаетъ, что для него неправда и несправедливость выгоднѣе, полезнѣе правды и справедливости, и, какъ утверждаетъ большинство людей, думаетъ вѣрно, такъ что еслибы кто, получивъ полную свободу (возможность дѣлать все, что̀ ему угодно), не хотѣлъ совершать никакой неправды и несправедливости, то онъ показался бы людямъ, замѣтившимъ это, человѣкомъ весьма жалкимъ и безумнымъ, глупымъ; однакоже они хвалили бы его другъ передъ другомъ, взаимно

обманывая себя, чтобы самимъ не испытывать неправдъ и несправедливостей. Что касается сравненія образа жизни тѣхъ людей, о которыхъ мы говоримъ (праведнаго и справедливаго и неправеднаго и несправедливаго), то мы можемъ сдѣлать это сравненіе *правильно* лишь въ томъ случаѣ, когда мы противопоставимъ праведнаго и справедливаго человѣка неправедному и несправедливому. Какъ же противопоставить ихъ? Вотъ какъ: не исключимъ ничего ни изъ неправеднаго и несправедливаго, ни изъ праведнаго и справедливаго, а представимъ каждаго изъ нихъ совершеннымъ въ своемъ, свойственномъ ему, образѣ жизни (т.-е. представимъ, что неправедный и несправедливый живетъ абсолютно неправедно и несправедливо, а праведный и справедливый—абсолютно праведно и справедливо). Итакъ, сперва представимъ себѣ неправеднаго и несправедливаго дѣйствующимъ съ мастерскимъ искусствомъ, подобнымъ тому, какимъ отличаются превосходный кормчій или превосходный врачъ, которые умѣютъ различать возможное и невозможное для своего искусства, и возможное предпринимаютъ, а отъ невозможнаго отказываются; которые, сверхъ того, если и ошибаются въ чемъ-либо, то умѣютъ поправиться. Такъ и неправедный и несправедливый, если онъ хочетъ быть мастеромъ въ неправдѣ и несправедливости, долженъ совершать свои неправды и несправедливости съ такимъ искусствомъ, чтобы онѣ не были открыты. Если онъ будетъ пойманъ въ неправдѣ и несправедливости, то онъ уже не можетъ быть признанъ мастеромъ въ ней, потому что крайняя неправда и несправедливость состоитъ въ томъ, чтобы *казаться* праведнымъ, не будучи таковымъ на самомъ дѣлѣ. Поэтому мы должны приписать совершенно-неправедному и несправедливому совершенную неправду и несправедливость, и не отказать ему въ томъ, что при величайшихъ неправдахъ и несправедливостяхъ онъ умѣетъ пріобрѣсти себѣ величайшую славу праведнаго и справедливаго, и что если онъ и ошибется въ чемъ-нибудь, то въ состояніи поправиться; такъ напримѣръ, если обнаружится какая-либо изъ его неправдъ и несправедливостей, то онъ имѣетъ даръ краснорѣчія, чтобы убѣдить другихъ въ своей невинности, а также если ему понадобится сила, то онъ можетъ достигнуть своихъ цѣлей или

съ помощью своихъ друзей и своего богатства, или пользуясь собственнымъ своимъ мужествомъ и своей тѣлесной силой. Представивъ себѣ такого неправеднаго и несправедливаго человѣка, мысленно противопоставимъ ему теперь праведнаго и справедливаго, какъ простосердечнаго и благороднаго человѣка, который „хочетъ",—какъ выражается трагикъ Эсхилъ—„не казаться, не слыть, а быть добрымъ". Слѣдовательно, отнимемъ у него показность (т.-е. даже репутацію человѣка праведнаго и справедливаго), потому что если онъ будетъ казаться праведнымъ и справедливымъ (т.-е. если онъ будетъ пользоваться такою репутаціею), то ему будутъ воздавать почести и награды, и тогда станетъ неизвѣстнымъ, праведенъ и справедливъ ли онъ просто изъ любви къ правдѣ и справедливости, или же только ради почестей и прочихъ наградъ. Итакъ, мы должны представить его себѣ ничего болѣе неимѣющимъ, кромѣ правды и справедливости, и въ состояніи совершенно противоположномъ неправедному и несправедливому. Пусть онъ прослыветъ въ высшей степени неправеднымъ и несправедливымъ; пусть его правда и справедливость будетъ испытана тѣмъ, что она не поколеблется худою молвою и ея послѣдствіями, и что, напротивъ, онъ неизмѣнно, до самой смерти своей, преслѣдуетъ свою цѣль, пребывая праведнымъ и справедливымъ на самомъ дѣлѣ, но слывя всю жизнь неправеднымъ и несправедливымъ.

Я изобразилъ двухъ людей, изъ которыхъ одинъ дошелъ до крайняго предѣла неправды и несправедливости, а другой до крайняго предѣла правды и справедливости, — изобразилъ съ тѣмъ, чтобы можно было рѣшить, кто изъ нихъ счастливѣе.

Сократъ. Ой-ой! какъ чисто отполировалъ ты, любезный Глауконъ, будто статую, каждаго изъ нихъ (неправеднаго и несправедливаго и праведнаго и справедливаго), чтобы можно было сравнить ихъ одного съ другимъ, представивъ ихъ совершенно нагими (т.-е. разоблачивъ ихъ, устранивъ все, что̀ могло бы скрыть неправду и несправедливость одного и правду и справедливость другого).

Глауконъ. Насколько могъ. И если они дѣйствительно таковы, какими я изобразилъ ихъ, то уже не трудно будетъ, думаю, показать въ моей рѣчи, какая жизнь ожидаетъ каж-

даго изъ нихъ. Мы должны поэтому изобразить эту жизнь, и если это изображеніе выйдетъ нѣсколько рѣзкимъ, то не думай, любезный Сократъ, что это мое мнѣніе: это мнѣніе тѣхъ людей, которые превозносятъ неправду и несправедливость предъ правдою и справедливостью. А эти люди скажутъ, что *такого* праведнаго и справедливаго будутъ сѣчь, мучить, держать въ оковахъ, что ему выжгутъ глаза и что, наконецъ, испытавъ всякія мученія, онъ будетъ пригвожденъ къ кресту и тогда узнаетъ, что человѣку надобно желать не быть праведнымъ и справедливымъ, а только казаться (слыть) таковымъ. Но помянутое изреченіе Эсхила гораздо справедливѣе было бы приложить къ неправедному и несправедливому. Вѣдь и въ самомъ дѣлѣ—скажутъ они—неправедный и несправедливый, стараясь о томъ, чтобы въ жизни быть такимъ, каковъ онъ есть, а не казаться только,—онъ-то и хочетъ „не слыть, а быть". Во-первыхъ, считаясь праведнымъ и справедливымъ, онъ будетъ начальствовать въ государствѣ; онъ можетъ взять себѣ жену изъ какого ему угодно семейства, выдать дочерей своихъ замужъ за кого ему захочется, состоять въ сношеніяхъ и связяхъ съ кѣмъ ему вздумается, и изъ всего онъ будетъ извлекать себѣ выгоды, потому что не остановится ни предъ какой неправдою и несправедливостью. Поэтому же въ спорахъ по дѣламъ частнымъ и общественнымъ онъ будетъ преодолѣвать своихъ пріятелей и брать надъ ними верхъ; а взявши верхъ, будетъ богатѣть и благодѣтельствовать своимъ друзьямъ, врагамъ же своимъ вредить. Богамъ онъ будетъ приносить обильныя жертвы и богатые дары, вообще будетъ чествовать и боговъ, и кого пожелаетъ изъ людей, гораздо лучше, чѣмъ чествуетъ праведный и справедливый, такъ что, по всей вѣроятности, и богамъ будетъ онъ гораздо любезнѣе, чѣмъ праведный и справедливый. Такимъ образомъ, говорятъ, неправедному и несправедливому и отъ боговъ, и отъ людей достается лучшая, счастливѣйшая жизнь, чѣмъ праведному и справедливому.

Когда Главконъ кончилъ свою рѣчь, то Сократъ думалъ-было сдѣлать ему нѣкоторыя возраженія, но братъ Главкона, Адимантъ, остановилъ Сократа, обратившись къ нему съ слѣдующими словами:

„Ужъ не думаешь ли ты, Сократъ, что объ этомъ пред-

метѣ (т.-е. о правдѣ и справедливости) сказано довольно (т.-е. все, что нужно было сказать)?“

Сократъ. Почему же нѣтъ?

Адимантъ. Не сказано именно того, что всего больше заслуживаетъ упоминанія.

Сократъ. По пословицѣ говорится: „братъ помогаетъ брату“,—помоги же и ты своему брату, если онъ что-либо пропустилъ, хотя и сказаннаго Глаукономъ достаточно, чтобы, что называется, сбить меня съ ногъ и лишить возможности защищать правду и справедливость.

Адимантъ. Этимъ ты ничего собственно не сказалъ; такъ выслушай-ка еще слѣдующее: чтобы яснѣе стало то, что хочетъ, кажется, сказать Глауконъ, мы должны обсудить и мнѣнія, противоположныя тѣмъ, которыя онъ привелъ,—мнѣнія, восхваляющія правду и справедливость и порицающія неправду и несправедливость. Такъ отцы своимъ сыновьямъ, а также и всѣ наставники своимъ воспитанникамъ, наставляя, поучая ихъ, говорятъ имъ, что надобно быть праведнымъ и справедливымъ; однакоже они восхваляютъ правду и справедливость не саму по себѣ, а за то, что о праведномъ и справедливомъ человѣкѣ идетъ добрая молва, слава, а такая молва, слава доставляетъ тому, кто кажется, слыветъ праведнымъ и справедливымъ, почетныя правительственныя должности, хорошія связи и все, что только-что перечислилъ Глауконъ, какъ достающееся неправедному и несправедливому, но кажущемуся праведнымъ и справедливымъ, т.-е. тому, о комъ идетъ добрая молва, слава. Эти выгоды отъ доброй молвы, славы они возвышаютъ еще болѣе, присоединяя къ прежде сказанному еще и благоволеніе боговъ; они могутъ насчитать множество благъ, которыя, говорятъ они, боги даруютъ людямъ благочестивымъ, какъ разсказываютъ, напримѣръ, Гезіодъ и Гомеръ. Гезіодъ говоритъ, что „боги даруютъ праведнымъ и справедливымъ дубы, окраины коихъ полны желудей, а средина—пчелъ“; овцы же ихъ обременены тяжестью руна, и много другихъ, тому подобныхъ благъ получаютъ, по словамъ Гезіода, отъ боговъ праведные и справедливые. Почти то же высказываетъ и Гомеръ, говоря о праведномъ и справедливомъ слѣдующее: „Какъ добрый царь, богу подобный, хранитъ онъ правду и справедливость, и за то

плодоносная земля рождаетъ ему много ячменя и пшеницы; дерева бременѣютъ подъ тяжестью плодовъ; стада его размножаются, и море даетъ ему множество рыбъ". Музей же и сынъ его (Эвмолпъ) говорятъ, что боги даруютъ праведнымъ и справедливымъ людямъ еще болѣе превосходныя блага. Въ своихъ разсказахъ эти поэты низводятъ праведныхъ и справедливыхъ, по смерти ихъ, въ преисподнюю, гдѣ приготовляютъ имъ ложа, пиры и, возложивъ на ихъ головы вѣнки, заставляютъ ихъ проводить все время въ опьяненіи, считая такое вѣчное пьянство самою лучшею наградою добродѣтели. Другіе поэты не ограничиваютъ ниспосылаемыя богами награды тѣми самыми людьми, которые заслужили ихъ, но, по смерти благочестивыхъ и вѣрныхъ клятвѣ людей, распространяютъ награды на ихъ дѣтей, внуковъ и все ихъ потомство. Такимъ-то образомъ превозносятъ они правду и справедливость. Напротивъ, людей неправедныхъ и несправедливыхъ закапываютъ они (въ своихъ разсказахъ) въ илистое, топкое мѣсто, находящееся въ преисподней, и заставляютъ ихъ носить рѣшетомъ воду. Предавая неправедныхъ и несправедливыхъ еще въ здѣшней жизни дурной молвѣ, славѣ и тѣмъ самымъ мученьямъ, которымъ Главконъ подвергаетъ праведныхъ и справедливыхъ, но прослывшихъ неправедными и несправедливыми, они ничего болѣе не умѣютъ сказать. Вотъ что̀ говорится въ похвалу и въ порицаніе правды и справедливости и неправды и несправедливости. Сверхъ того прими, любезный Сократъ, въ соображеніе еще и другого рода рѣчи о правдѣ и справедливости и неправдѣ и несправедливости, повторяемыя поэтами и не-поэтами. Какъ бы одними устами твердятъ они, что хотя благоразумная умѣренность, самообладаніе и правда и справедливость и есть нѣчто прекрасное, но это дѣло трудное и тяжкое; напротивъ, необузданность и неправда и несправедливость есть нѣчто пріятное и это дѣло легкое; постыдно же оно только въ виду общественнаго мнѣнія и закона. Но поступать неправедно и несправедливо они считаютъ всегда почти болѣе выгоднымъ, нежели поступать праведно и справедливо, и весьма готовы признать счастливыми и уважать дурныхъ, порочныхъ богачей и вообще людей сильныхъ, могучихъ какъ въ общественныхъ, такъ и въ частныхъ сношеніяхъ, и, напротивъ, уничижать и

презирать того, кто слабъ въ какомъ-либо отношеніи и бѣденъ; хотя они и соглашаются, что праведный и справедливый человѣкъ лучше неправеднаго и несправедливаго. Но изъ всѣхъ рѣчей о богахъ и о добродѣтели всего удивительнѣе тѣ рѣчи, въ которыхъ говорится, будто бы боги многимъ добрымъ людямъ ниспосылаютъ бѣдствія и горькую жизнь, а дурнымъ людямъ—противоположную участь. Въ то же время нищенствующіе жрецы, бродившіе по городамъ и домамъ, нося изображеніе какого-либо бога или богини и выпрашивавшіе себѣ милостыню, а также предвѣщатели, приходя къ дверямъ богатыхъ людей, старались увѣрить ихъ въ томъ, что будто-бы они владѣютъ такою, данною имъ отъ боговъ, силою, что если какой-нибудь богачъ самъ или кто изъ его предковъ совершилъ неправду и несправедливость, то они могутъ искупить ее празднествами и играми; если же кто изъ богачей захочетъ нанести вредъ своему врагу, то за небольшую плату, данную имъ, онъ будетъ въ силахъ повредить какъ праведному и справедливому, такъ и неправедному и несправедливому; боги—говорятъ они —служатъ имъ, въ силу нѣкоторыхъ заклинаній и волшебствъ. Въ подтвержденіе такихъ словъ своихъ они приводятъ свидѣтельства поэтовъ. Одни изъ поэтовъ свидѣтельствуютъ о томъ, какъ легко предаться злу, пороку; напримѣръ, Гезіодъ говоритъ: „Ко всякому злу и толпою стремиться легко; къ нему дорога гладкая, и зло живетъ весьма близко отъ насъ; напротивъ, чело добродѣтельнаго человѣка боги увлажили пѡтомъ; дорога, ведущая къ добродѣтели, длинна и крута“. Другіе люди, въ доказательство того, что боги легко подчиняются свидѣтельству людей, ссылаются на Гомера, такъ какъ и этотъ прославляемый поэтъ говоритъ слѣдующее: „Умолимы и самые боги, когда приношеніемъ жертвъ, обѣтомъ, смиреньемъ, вина возліяньемъ и дымомъ куреній смягчаютъ ихъ люди, молясь имъ о томъ, въ чемъ предъ ними виновны и грѣшны“. Эти же люди ссылаются на множество сочиненій Музея и Орфея, признавая перваго сыномъ богини луны, а второго сыномъ музъ, и по этимъ сочиненіямъ совершаютъ жертвоприношенія, умѣя убѣдить не только того или другого человѣка, но и цѣлые народы въ томъ, что жертвоприношеніями и удовольствіями, наслажденіями веселыхъ ихъ празднествъ, пировъ искупаются и очищаются неправды

и несправедливости людей, какъ живыхъ, такъ и умершихъ. Все, чтò подобнымъ образомъ и столь часто говорится о добродѣтели и порокѣ и о томъ, какую цѣну придаютъ имъ боги и люди,—какое все это, спрашивается, дѣйствіе окажетъ на душу слушающихъ это юношей даровитыхъ и впечатлительныхъ, юношей, которые будутъ въ состояніи вывести отсюда заключеніе относительно того, какимъ же долженъ быть человѣкъ, и какой путь должно ему избрать, чтобы наилучшимъ образомъ провести жизнь? Такой юноша, вѣроятно, повторитъ вопросъ Пиндара: „Прямымъ ли путемъ правды и справедливости или извилинами обмана взойти мнѣ на высокую стѣну и оградиться ею?“ Если я буду праведнымъ и справедливымъ на самомъ дѣлѣ,—скажетъ такой юноша, — но не буду казаться, слыть таковымъ, то тѣ рѣчи, разсказы, не обѣщаютъ мнѣ никакой выгоды, пользы, а одни только страданія и лишенія; напротивъ, неправедному и несправедливому, но умѣвшему снискать себѣ славу, репутацію праведнаго и справедливаго человѣка, обѣщается божественная жизнь. Слѣдовательно, такъ какъ призракъ, показность, по свидѣтельству мудрыхъ людей, одолѣваетъ даже истину и доставляетъ даже счастье, то на призракъ, на показность и слѣдуетъ мнѣ обратить все мое вниманіе. Надобно окружить себя тѣнью добродѣтели и тащить за собою хитрую и лукавую лисичку мудрѣйшаго Архилоха (т.-е. дѣйствовать хитро и лукаво—это намекъ на басню Архилоха, гдѣ лисица играетъ роль хитраго и лукаваго человѣка). Но — скажетъ намъ кто-нибудь—нелегко остаться навсегда скрытымъ.—На это возразимъ: да и вообще ничто великое нелегко, и несмотря на то, если мы хотимъ быть счастливыми, мы должны идти по тому направленію, къ которому приводитъ насъ путь нашего изслѣдованія, а именно: чтобы не быть намъ открытыми, составимъ между собою заговоры и соединимся въ братства (партіи). Сверхъ того, есть учители искусства убѣждать (ораторскаго искусства), преподающіе тò, чтò считается мудростью въ народныхъ собраніяхъ и въ судебныхъ мѣстахъ; съ помощью этой мудрости мы, частью убѣжденіемъ, частью насиліемъ, принужденіемъ, достигнемъ того, что не должны будемъ подвергнуться наказаніямъ за наши неправды и несправедливости.—Но (скажутъ намъ) отъ боговъ

мы не можемъ укрыться и не можемъ употребить противъ нихъ насиліе, принужденіе. — Такъ что же? Если ихъ нѣтъ, или если они не пекутся о дѣлахъ человѣческихъ, то намъ не нужно и заботиться о томъ, чтобы остаться неоткрытыми; если же есть боги, и если они пекутся о насъ, то мы знаемъ и слышимъ о нихъ не откуда болѣе, какъ изъ преданія и изъ того, что̀ разсказывается поэтами объ ихъ происхожденіи. Поэты же сами говорятъ, что боговъ можно переубѣдить и умилостивить жертвами, молитвами и дарами. Тутъ надобно или вѣрить тому и другому, или же не вѣрить ни тому, ни другому. Если вѣрить, то мы можемъ совершать неправды и несправедливости, но съ тѣмъ, что изъ добытаго нами путемъ нашихъ неправдъ и несправедливостей будемъ удѣлять на жертвы и дары богамъ; если мы будемъ праведны и справедливы, то хотя и не будемъ наказываемы богами, за то лишимся выгодъ, доставляемыхъ неправдами и несправедливостями; если же мы будемъ неправедны и несправедливы, то пріобрѣтемъ выгоды отъ нашихъ неправдъ и несправедливостей, а наказаній отъ боговъ избѣгнемъ нашими къ нимъ молитвами.— Но (скажутъ намъ) за содѣянныя нами здѣсь, на землѣ, неправды и несправедливости мы будемъ наказаны въ преисподней, т.-е. или мы сами, или въ лицѣ нашего потомства.—Но посвященнаго (въ мистеріи) милуютъ и карающіе боги, какъ свидѣтельствуютъ могущественнѣйшіе народы, и всѣ сыны боговъ, ставшіе поэтами, прорицателями, говорятъ, что это такъ (здѣсь подразумѣваются въ особенности Музей и Орфей, какъ учредители мистерій). Итакъ на основаніи какого еще взгляда должны мы предпочесть правду и справедливость самой бо̀льшей неправдѣ и несправедливости, такъ какъ если мы усвоимъ себѣ неправду и несправедливость съ поддѣльнымъ благоприличіемъ, то мы будемъ имѣть успѣхъ во всемъ, чего пожелаемъ, у боговъ и у людей, въ жизни и по смерти, какъ свидѣтельствуютъ о томъ превосходнѣйшіе люди. Послѣ всего сказаннаго можетъ ли быть, чтобы захотѣлъ уважать правду и справедливость тотъ, кто опирается на свой умъ (свои дарованія), или на деньги (на свое богатство), или на тѣлесную силу, или на родство (родственныя связи), и чтобы онъ не нашелъ смѣшными слышанныя имъ похвалы о правдѣ и справедливости. Если

бы кто-нибудь и могъ доказать ложность сказаннаго нами, то, конечно, онъ во многихъ отношеніяхъ извинилъ бы неправедныхъ и несправедливыхъ и не гнѣвался бы на нихъ, понимая, что, за исключеніемъ того человѣка, который ненавидитъ неправду и несправедливость только въ силу своей особенной божественной натуры, или потому, что онъ достигъ истиннаго знанія,—никакой другой не бываетъ праведнымъ и справедливымъ по собственному побужденію, а или изъ робости, или по дряхлости, или по другой какой слабости порицаетъ неправды и несправедливости, не будучи въ силахъ совершатъ ихъ. Это видно изъ того, что изъ такихъ порицателей первый ставшій сильнымъ начнетъ и совершать неправды и несправедливости, насколько будетъ имѣть къ тому возможности. Причина же всего этого, Сократъ, та, отъ которой началась и моя братнина бесѣда съ тобой. Вѣдь мы представили тебѣ, любезный Сократъ, такое возраженіе: изъ всѣхъ васъ, называющихся хвалителями правды и справедливости, начиная съ самыхъ древнихъ героевъ, слава которыхъ сохранилась до насъ, и восходя до живущихъ нынѣ людей, никто никогда не порицалъ неправды и несправедливости и не восхвалялъ правды и справедливости иначе, какъ въ виду ихъ послѣдствій, т.-е. молвы, славы, почестей и наградъ. Но каковы правда и справедливость и неправда и несправедливость сами по себѣ, какъ та и другая живетъ, по своей сущности, въ душѣ ея обладателя и остается тамъ скрытою отъ боговъ и людей, того достаточно не раскрылъ никто никогда ни въ стихахъ, ни въ прозѣ, т.-е. не представилъ неправды и несправедливости, какъ величайшаго зла, живущаго въ душѣ человѣческой, а правды и справедливости какъ величайшаго блага, добра въ ней. Вѣдь еслибы это было представлено вами съ самаго начала въ такомъ видѣ, и еслибы вы съумѣли убѣдить насъ въ томъ съ самой юности нашей, то, конечно, никто не остерегался бы тогда того, чтобы другіе не причинили ему неправды и несправедливости, а всякій сторожилъ бы самого себя, опасаясь, чтобы своими неправдами и несправедливостями не навлечь на себя наибольшаго зла. Вотъ что̀, любезный Сократъ, а можетъ быть и гораздо больше этого, могъ бы сказать тебѣ Ѳразимахъ или кто-нибудь другой о правдѣ и справедливости и о неправдѣ и неспра-

ведливости, извращая довольно грубымъ образомъ, какъ *мнѣ*, по крайней мѣрѣ, кажется, сущность ихъ. Я же, не позволяя себѣ скрывать что-либо отъ тебя, скажу тебѣ, что я старался, сколько могъ, защитить то̀, что̀ я высказалъ тебѣ, единственно съ цѣлью услышать отъ тебя противное. Покажи же въ рѣчи своей не только то̀, что правда и справедливость имѣетъ преимущество предъ неправдою и несправедливостью, но и то̀, въ силу какого дѣйствія ихъ на человѣка (на его душу) одна изъ нихъ есть зло само по себѣ, а другая—благо, добро само по себѣ; что же касается молвы, славы, то не обращай на нее вниманія, какъ объ этомъ просилъ тебя уже и Глауконъ; вѣдь если ты не устранишь отъ праведнаго и справедливаго человѣка доброе мнѣніе о немъ людей, пріобрѣтенное имъ его неправдою и несправедливостью, а относительно неправеднаго и несправедливаго человѣка признаешь, что онъ, и не будучи праведнымъ и справедливымъ, пріобрѣтаетъ доброе о себѣ мнѣніе людей, то мы скажемъ, что ты хвалишь не того, кто въ самомъ дѣлѣ праведенъ и справедливъ, а того, кто только кажется таковымъ, и порицаешь не того, кто въ самомъ дѣлѣ неправеденъ и несправедливъ, а того, кто только кажется таковымъ, и что отъ неправеднаго и несправедливаго человѣка ты требуешь только, чтобы онъ остерегался казаться, слыть неправеднымъ и несправедливымъ, и что ты соглашаешься съ Ѳразимахомъ къ томъ, будто правда и справедливость есть чужое благо, добро, именно она есть полезное сильнѣйшему, а неправда и несправедливость полезна и выгодна самому неправедному и несправедливому, для слабѣйшаго же она вредна. Но такъ какъ ты уже прежде высказалъ ту мысль, что правда и справедливость принадлежитъ къ числу величайшихъ благъ, сто̀ящихъ того, чтобы ихъ искать, ради ихъ послѣдствій, но еще болѣе ради нихъ самихъ, подобно тому какъ зрѣніе, здоровье и вообще всѣ блага, которыя суть блага по своей сущности, а не по своей показности; поэтому похвали въ правдѣ и справедливости именно то, въ чемъ она сама по себѣ полезна ея обладателю, между тѣмъ какъ, напротивъ, неправда и несправедливость вредна ему; восхваленіе же правды и справедливости только за ея награды, за добрую молву, славу предоставь другимъ; имъ я еще могъ бы позволить,

чтобы они хвалили правду и справедливость и порицали неправду и несправедливость за ихъ послѣдствія, но отъ тебя я не могу принять этого, развѣ бы ты прямо выразилъ, что такова твоя воля. Итакъ покажи намъ въ своей рѣчи не только то, что правдѣ и справедливости подобаетъ предпочтеніе предъ неправдою и несправедливостью, но и то, въ силу какого дѣйствія ихъ на человѣка одна изъ нихъ сама по себѣ и чрезъ себя есть благо, добро, а другая—зло.

Содержаніе всей этой второй части имѣетъ ближайшимъ образомъ въ виду восполнить то изслѣдованіе правды и справедливости, которое составляло содержаніе первой части. Это восполненіе было необходимо, потому что въ первой части содержалось далеко не полное рѣшеніе вопроса о томъ, что̀ такое правда и справедливость сама по себѣ, по своей сущности, или неполное опредѣленіе понятія правды и справедливости, ибо это опредѣленіе въ первой части состояло только въ отдѣльныхъ указаніяхъ на нѣкоторые моменты этого понятія, и этими указаніями подготовлялось полное рѣшеніе сказаннаго вопроса. Хотя въ концѣ первой части и развивалось то положеніе, что только правда и справедливость дѣлаетъ человѣка истинно счастливымъ, но это положеніе было недостаточно обосновано.

Такое восполненіе Платонъ начинаетъ уже съ самаго перваго раздѣла второй части, а именно съ того, что излагаетъ поверхностныя и самопротиворѣчащія, даже безнравственныя воззрѣнія большинства гражданъ образованнѣйшаго греческаго народа (аѳинскаго) на правду и справедливость и добродѣтель вообще, а также на воздаяніе людямъ по дѣламъ ихъ съ тѣмъ, чтобы показать всю ихъ несостоятельность. Такъ онъ заставляетъ здѣсь Глаукона и Адиманта высказывать съ безпощадною откровенностью господствовавшія въ то время воззрѣнія, которыя оказывали тѣмъ сильнѣйшее и тѣмъ пагубнѣйшее вліяніе на дѣятельность и жизнь своего народа, что большинство его гражданъ не сознаетъ ихъ ясно, а носится съ ними только какъ съ темными чувствованіями. Хотя въ изложеніи этихъ господствующихъ воззрѣній собственно только повторяются изложенныя въ первой части ложныя мнѣнія, но эти воззрѣнія являются въ первомъ раздѣлѣ второй части уже какъ имѣющія

болѣе глубокое значеніе, ибо въ этихъ мнѣніяхъ выражается уже высшая ступень развитія народнаго мышленія, въ сравненіи со взглядами на правду и справедливость, изложенными въ первой части, представителями которыхъ были тамъ выведены Кефалъ, Полемархъ и Ѳразимахъ. Въ первомъ раздѣлѣ второй части представлена уже не та наивная, не совсѣмъ чуждая доброй нравственности, точка зрѣнія, на которой стоялъ въ первой части Кефалъ и даже Полемархъ; а съ другой стороны—это и не та возмущающая и отталкивающая отъ себя всякое нравственное чувство, теорія силы, насилія, которую проповѣдовалъ въ первой части Ѳразимахъ. Напротивъ, въ первомъ раздѣлѣ второй части выражаются уже гораздо болѣе глубокія и поэтому болѣе опасныя для нравственности сомнѣнія въ дѣйствительности, реальности правды и справедливости и добродѣтели вообще. Хотя эти сомнѣнія первоначально возникаютъ въ человѣкѣ вообще вслѣдствіе присущей ему оппозиціи нравственному закону, который хочетъ сломить его эгоизмъ и произволъ; однакоже эти сомнѣнія, все болѣе и болѣе укрѣпляясь, легко доводятъ человѣка до отчаяннаго отрицанія нравственнаго порядка въ мірѣ, вслѣдствіе указаній ежедневнаго опыта на извращеніе всякаго нравственнаго порядка въ человѣческой жизни, гдѣ такъ часто встрѣчается рѣзкая противоположность между внѣшнею судьбою человѣка, между его счастьемъ и несчастьемъ, съ одной стороны, и между его внутреннимъ и нравственнымъ достоинствомъ съ другой стороны.

Весьма цѣлесообразно поступаетъ Платонъ, заставляя высказывать эти сомнѣнія такихъ нравственно-достойныхъ, нравственно-чистыхъ людей, какъ Глауконъ и Адимантъ, не какъ ихъ собственныя субъективныя мнѣнія, а какъ мнѣнія, выраженныя многими другими людьми. Это субъективное изложеніе такихъ сомнѣній устами Глаукона и Адиманта представляетъ искусную форму, въ которую онъ облекаетъ эти сомнѣнія, придаетъ всѣмъ словамъ Глаукона и Адиманта характеръ истинно-научнаго, философскаго спокойствія, не возмущеннаго личнымъ гнѣвомъ противъ носителей безправственныхъ мнѣній, несмотря на то, что гнѣвъ этотъ могъ бы оправдываться, какъ гнѣвъ совершенно справедливый.

Платонъ выводитъ сперва Глаукона, а потомъ Адиманта,

потому что Главконъ, въ излагаемыхъ имъ мнѣніяхъ большинства людей останавливается болѣе на поверхности, еще не проникая въ глубь, не нисходя до самыхъ корней нравственной порчи своего народа и своего времени, между тѣмъ какъ Адимантъ уже нисходитъ до самыхъ этихъ корней. Поэтому и мы займемся сперва Главкономъ, а потомъ уже Адимантомъ.

Главконъ вообще изображаетъ то пагубное заблужденіе человѣческаго ума, которое устремляется болѣе къ внѣшней показности, къ призраку, нежели къ внутренней сущности правды и справедливости и добродѣтели вообще, и которымъ возводится на степень принципа то абсолютно-безнравственное мнѣніе, положеніе, что будто бы испытывать неправду и несправедливость отъ другихъ есть бо̀льшее зло, нежели самому совершать неправду и несправедливость,—положеніе, необходимо приводящее, въ своихъ выводахъ, къ Ѳразимаховой точкѣ зрѣнія, къ *его* теоріи правды и справедливости. Разсматривая въ частности выраженныя Главкономъ мнѣнія большинства людей, мы видѣли, что онъ начинаетъ изложеніе ихъ съ раздѣленія всѣхъ благъ, которыхъ желаетъ себѣ, и которыхъ добиваются люди, на разныя категоріи, вмѣстѣ съ нравственною ихъ оцѣнкою. Подъ благомъ, добромъ Главконъ разумѣетъ всякій предметъ человѣческаго вожделѣнія и стремленія. Но однимъ благамъ Главконъ придаетъ цѣну абсолютную, безусловную и безотносительную, а другимъ—только условную и относительную, смотря по тому, вожделѣнны ли они сами по себѣ, удовлетворяя сами собою человѣка, или же люди желаютъ ихъ только какъ средствъ для достиженія высшихъ благъ, какъ цѣлей. Но Главконъ не останавливается на этомъ раздѣленіи благъ, по нравственной ихъ оцѣнкѣ, на такіе два рода, а раздѣляетъ ихъ на три категоріи: къ первой относитъ онъ блага, которыя вожделѣнны сами по себѣ; подъ ними онъ разумѣетъ всѣ удовольствія въ настоящій моментъ, слѣдовательно несоединимыя ни съ какими послѣдствіями, ни съ хорошими, т.-е. пріятными или полезными, ни съ дурными, т.-е. непріятными или вредными. Ко второй категоріи относитъ онъ блага, къ которымъ люди стремятся только какъ къ средствамъ для достиженія высшихъ благъ, какъ цѣлей, или блага, вожделѣнныя ради ихъ хорошихъ послѣдствій, т.-е.

ихъ пріятности или пользы; къ нимъ причисляетъ онъ тѣлесныя упражненія, или гимнастику, врачебное искусство и искусство пріобрѣтать деньги, вообще имущество. По срединѣ между тѣми и другими благами ставитъ онъ блага третьей категоріи, при которыхъ средство и цѣль совпадаютъ, ибо ихъ желаютъ люди и ради нихъ самихъ и вмѣстѣ съ тѣмъ ради ихъ хорошихъ послѣдствій, въ примѣръ чего онъ приводитъ зрѣніе, здоровье и размышленіе. Отсюда естественно возникаетъ вопросъ, какого рода блага суть самыя высшія. Едва ли можетъ быть сомнѣніе въ томъ, что Главконъ самыми высшими благами считаетъ тѣ, которыя и самоцѣльны, и служатъ средствами къ высшимъ благамъ, какъ цѣлямъ, ибо когда Сократъ говоритъ, что именно къ этого рода благамъ слѣдуетъ отнести и правду, и справедливость, то Главконъ ему не противорѣчитъ; да и само собою разумѣется, что вообще благо, добро, имѣющее въ самомъ себѣ причину своего бытія (raison d'être) должно стоять выше того блага, для осуществленія котораго въ дѣйствительности нужны еще иныя, внѣ его находящіяся средства. Поставленіе Главкономъ этого рода благъ не на первомъ, а на второмъ мѣстѣ не говоритъ противъ превосходства этихъ благъ предъ прочими благами, ибо все тѣ, чтѣ вообще есть самое совершенное, будучи среднимъ между двумя крайностями, какъ чѣмъ-то несовершеннымъ, можетъ быть поставлено безразлично, какъ въ срединѣ между ними, такъ и во главѣ ихъ. Въ самомъ дѣлѣ, всѣ приводимыя Главкономъ блага этой категоріи (зрѣніе, здоровье и размышленіе) таковы, что они, какъ нормальныя дѣйствія или состоянія тѣлеснаго и душевнаго организма человѣческаго, которымъ не предшествуетъ никакого страданія,—всегда сопряженнаго со всякимъ пожеланіемъ и со всякою потребностью,—непосредственно сами собою вызываютъ въ человѣкѣ чувствованіе совершеннаго довольства, какъ вполнѣ удовлетвореннаго состоянія. Вотъ къ такимъ-то благамъ и причисляетъ Сократъ и правду и справедливость. Этимъ уже здѣсь Платонъ намекаетъ на нераздѣльность правды и справедливости и добродѣтели вообще со счастіемъ, ибо счастье человѣка и есть не чтѣ иное, какъ чувствованіе совершеннаго, полнаго самоудовлетворенія, довольства. Но Главконъ связываетъ высказываемыя имъ потомъ сомнѣнія въ этомъ отноше-

ніи съ тою мыслью, что большинство людей думаетъ иначе. Если они и признаютъ правду и справедливость благомъ, то причисляютъ ее къ благамъ только условнымъ и относительнымъ, а не абсолютнымъ, придавая ей значеніе только средства для достиженія высшихъ благъ, какъ цѣлей, именно для достиженія почестей, славы и наградъ. Впрочемъ большинство людей смотритъ па правду и справедливость саму по себѣ скорѣе какъ на необходимое зло, нежели какъ на какое-либо благо, добро. Здѣсь ставится передъ нами вопросъ, издавна бывшій одною изъ главныхъ проблемъ, задачъ этики: вожделѣнна ли правда и справедливость и добродѣтель вообще сама по себѣ, или же только ради ея послѣдствій; вожделѣнна ли она какъ цѣль, или же только какъ средство къ достиженію другихъ цѣлей; словомъ, есть ли она абсолютное благо, добро или же только относительное, условное?

Воззрѣніями, указываемыми Главкономъ какъ мнѣнія большинства людей о правдѣ и справедливости и добродѣтели вообще, Платонъ имѣетъ въ виду указать на то̀, что кому вожделѣнна правда и справедливость и добродѣтель вообще только ради ея внѣшнихъ послѣдствій, въ томъ нѣтъ истинной правды и справедливости, тотъ считаетъ въ глубинѣ своего сердца правду и справедливость зломъ, а неправду и несправедливость добромъ, благомъ, слѣдовательно тотъ стоитъ на точкѣ зрѣнія Ѳразимаха, хотя и безсознательно.

Далѣе Главконъ приводитъ въ связь со своимъ раздѣленіемъ благъ на три категоріи раздѣленіе всего своего дальнѣйшаго изслѣдованія правды и справедливости на три части:

1. Сперва говоритъ онъ о понятіи правды и справедливости самой по себѣ, которое здѣсь вполнѣ совпадаетъ съ понятіемъ того, что̀ юристы называютъ собственно правомъ въ объективномъ смыслѣ, а также о происхожденіи понятія правды и справедливости. Онъ показываетъ, что теоретическія воззрѣнія большинства людей въ этомъ отношеніи не отличаются существенно отъ той теоріи, представителемъ которой въ „Горгіѣ“ является Калликлъ, а именно: право не есть абсолютная, вѣчная сила, но оно возникло вслѣдствіе искусственнаго, произвольнаго людского установленія, и есть дѣло, продуктъ слабости и страха большинства людей; такъ какъ это большин-

ство полагаетъ, что отъ насилія со стороны нѣкоторыхъ личностей съ болѣе сильною натурою оно всего лучше можетъ защититься именно буквою закона, всѣхъ равномѣрно связывающаго. Такимъ образомъ у права отнимается его самоцѣльность, ненарушимость, святость; оно низводится на степень произвольнаго продукта человѣческаго, какъ средства для высшей цѣли. Установленіе права, какъ произвольныхъ юридическихъ нормъ, съ цѣлью такой самозащиты и самообороны, мотивируется здѣсь приводимымъ фактомъ внѣшняго опыта, что вредныя послѣдствія, происходящія отъ испытанія неправдъ и несправедливостей со стороны другихъ, перевѣшиваютъ, и числомъ, и степенью, полезныя послѣдствія, происходящія отъ совершенія неправдъ и несправедливостей. Если такое взвѣшиваніе пользы и вреда будетъ постановлено принципомъ этики, какъ это было постановлено впослѣдствіи въ эпикурейской философской школѣ, то оно неизбѣжно приведетъ къ воззрѣнію на государство съ его правомъ какъ на необходимое зло, или какъ нѣчто въ родѣ страхового учрежденія, обезпечивающаго безопасность или спокойствіе и благосостояніе своихъ гражданъ.

2. Глауконъ показываетъ, что и практическая дѣятельность, жизнь большинства людей совершенно согласна съ ихъ теоретическимъ воззрѣніемъ, съ ихъ теоріею, ибо большинство людей старается быть праведными и справедливыми только изъ опасенія того, что ихъ неправды и несправедливости откроются и будутъ наказаны, а еслибы кто имѣлъ Гигесово волшебное кольцо, дѣлающее человѣка невидимкою, то едва ли пропустилъ бы онъ случай совершить неправду и несправедливость; слѣдовательно люди поступаютъ праведно и справедливо не добровольно, а только по необходимости.

3. Наконецъ, Глауконъ представляетъ правду и справедливость и неправду и несправедливость во всей ихъ наготѣ, изображая жизнь праведнаго и справедливаго человѣка и неправеднаго и несправедливаго; изображенія эти Сократъ сравниваетъ съ превосходно-сдѣланными для публичной выставки статуями; Глауконъ дѣлаетъ это съ цѣлью показать, что большинство людей имѣетъ разумное основаніе признавать благомъ не правду и справедливость, а неправду и несправедливость,

именно потому, что абсолютно-неправедный и несправедливый человѣкъ счастливѣе абсолютно-праведнаго и справедливаго. При этомъ Глауконъ имѣетъ въ виду довести до крайности ходячее тогда мнѣніе о несовмѣстимости правды и справедливости и добродѣтели вообще со счастьемъ. Такъ онъ признаетъ абсолютною, полною, совершенною правду и справедливость лишь такого человѣка, который считается людьми неправеднымъ и несправедливымъ человѣкомъ и, какъ преступникъ, осуждается на самыя тяжкія наказанія, по тѣмъ не менѣе не сходитъ съ пути правды и справедливости, пребывая въ ней до самой смерти; напротивъ, неправда и несправедливость достигаетъ своей вершины, когда человѣкъ окружаетъ себя только тѣнью, призракомъ правды и справедливости и чрезъ тѝ достигаетъ высокихъ почестей, наградъ и всякихъ благъ міра сего. Такъ, повидимому, абсолютная, полная, совершенная правда и справедливость доставляетъ человѣку величайшее несчастье, а абсолютная, полная, совершенная неправда и несправедливость величайшее счастье, и мысль о нравственномъ міровомъ порядкѣ, которую Ѳразимахъ отвергъ въ своей теоріи, превращается, повидимому, въ ничто и на практикѣ, въ дѣйствительной жизни. Но на несостоятельность всего этого образа воззрѣнія намекаетъ Платонъ уже тѣмъ, что здѣсь говорится только о внѣшнихъ благахъ, и что верховнымъ благомъ, счастьемъ признается возможность дѣлать добро друзьямъ и зло врагамъ,—положеніе, которое уже было опровергнуто въ первой части разговора „Государство“, а также возможность обильными жертвами и богатыми дарами снискивать себѣ благоволеніе боговъ. Эта послѣдняя мысль служитъ для Платона непосредственнымъ переходомъ къ еще болѣе глубокимъ сомнѣніямъ, высказаннымъ Адимантомъ. Но до этого перехода замѣтимъ, что хотя изложенныя Глаукономъ обычныя воззрѣнія уже отчасти опровергнуты здѣсь тою первоначальною мыслью Сократа, что правда и справедливость и добродѣтель вообще есть сама по себѣ благо, добро; однакоже полное, совершенное соотвѣтствіе, уравненіе нравственной дѣятельности и внѣшнихъ судебъ человѣка—а въ этомъ уравненіи и содержится разрѣшеніе приведенныхъ здѣсь сомнѣній—представляется вполнѣ только въ концѣ всего Платонова разговора „Государство“.

Отъ послѣдняго сомнѣнія, выраженнаго Главкономъ, Платонъ искусно переходитъ къ сомнѣніямъ, которыя высказываетъ Адимантъ, проникающій уже въ самую глубь безнравственности, добирающійся до самыхъ корней нравственной порчи своего времени и своего народа. Говоря вообще объ этихъ сомнѣніяхъ, мы видимъ, что корни нравственной порчи Адимантъ находитъ частью въ томъ, что большинство людей сводятъ понятіе о правдѣ и справедливости и добродѣтели вообще къ абсолютно безнравственнымъ мотивамъ, побужденіямъ,—къ честолюбію и вообще къ исканію наградъ за дѣла свои, частью, и въ особенности, въ ложной народной религіи, въ ея крѣпко сросшихся съ народною жизнью ложныхъ представленіяхъ о богахъ и ихъ отношеніи къ людямъ. Такія смѣлыя сомнѣнія большинства людей, приводимыя Адимантомъ, указываютъ на то̀, что съ ложною народною религіею, какъ съ произведеніемъ нравственной порчи народа, вовсе несовмѣстима вѣра въ нравственный міровой порядокъ, потому что такая народная религія превращаетъ самихъ боговъ въ существа, споспѣшествующія исканію со стороны людей наградъ за дѣла, свѣтящіяся ложнымъ блескомъ. Съ другой стороны мнѣнія, приводимыя Адимантомъ, намекаютъ на то̀, что если люди хотятъ придти къ лучшимъ, въ нравственномъ отношеніи, формамъ жизни, то новая основа, почва для этого должна быть уготована новою, лучшею религіею болѣе достойнаго божества. Адимантъ показываетъ, что и лучшее въ нравственномъ отношеніи воззрѣніе на божественную и человѣческую правду и справедливость, представителями котораго были нѣкоторые поэты, лишено твердой нравственной основы, и что самыя высшія добродѣтели людей, преданныхъ ложной народной религіи, „суть часто не болѣе какъ блестящіе снаружи пороки“, какъ выражался о всѣхъ добродѣтеляхъ язычниковъ блаженный Августинъ, западный отецъ церкви.

Хотя Адимантъ и допускаетъ, что большинство людей любитъ и хвалитъ правду и справедливость и добродѣтель вообще, однакоже онъ находитъ, что эта любовь и эта похвала относятся не къ внутренней сущности правды и справедливости, а къ ея внѣшней показности и внѣшнимъ послѣдствіямъ, потому что большинство людей вовсе не знаетъ сущности правды

и справедливости и добродѣтели вообще, а поэтому и не считаетъ ее саму по себѣ благомъ, добромъ.

Практическій эвдемонизмъ, владычествовавшій надъ воззрѣніями всего древняго міра на правду и справедливость, на право, обязанность и добродѣтель вообще, представляется въ рѣчи Адиманта въ рѣзкихъ, но вѣчно-истинныхъ чертахъ, что составляетъ уже содержаніе въ частности приводимыхъ Адимантомъ мнѣній. Разсматривая эти мнѣнія, мы видимъ, что Адимантъ изображаетъ въ трояномъ отношеніи точку зрѣнія обыкновеннаго житейскаго благоразумія и такой теоріи нравственности, какую часто можно слышать и теперь еще изъ устъ людей благомыслящихъ, но не имѣющихъ глубокаго, чистаго нравственнаго и религіознаго образованія. Изображеніе этой точки зрѣнія съ трехъ сторонъ представляется у Адиманта въ видѣ трехъ главныхъ моментовъ ложной народной религіи, какъ основы ложной нравственности, или же просто безнравственности.

Первый главный моментъ этой ложной народной религіи составляетъ то мнѣніе, что будто бы должно стремиться къ правдѣ и справедливости и добродѣтели вообще и дѣлать добро, дабы пріобрѣсть себѣ честь, хвалу, добрую славу отъ боговъ и людей. Къ этой же категоріи мотивовъ дѣлать добро относится и такой мотивъ, что будто бы должно стремиться къ правдѣ и справедливости и добродѣтели вообще, дабы пріобрѣсть благоволеніе къ себѣ боговъ. Въ указаніи на этотъ послѣдній мотивъ намѣчается впервые то новое Платоново воззрѣніе на божество, по которому боги уже не являются орудіями, споспѣшниками человѣческаго эгоизма, и что религія есть нѣчто высшее, нежели наставленіе о томъ, какъ пріобрѣсть благоволеніе къ себѣ боговъ внѣшними только дѣлами. Въ этомъ воззрѣніи уже виденъ разрывъ Платона съ представленіями народной религіи. Платонъ хочетъ не ниспровергнуть народную религію, а очистить и, такъ сказать, одухотворить ее; поэтому онъ оспариваетъ ее не съ точки зрѣнія натурфилософіи, какъ это дѣлали Демокритъ, Анаксагоръ и Протагоръ, а съ точки зрѣнія этики, именно потому что народная религія даетъ опору безнравственному мнѣнію, будто бы добродѣтель должна искать награды внѣ себя. Поэтому, далѣе, Платонъ возстаетъ какъ

противъ поэтовъ вообще, которые шутили надъ представленіями народной религіи, болѣе или менѣе остроумно, но не всегда въ пользу доброй нравственности, такъ и въ особенности противъ освященнаго временемъ авторитета Гомера и Гезіода; поколебать ихъ авторитетъ, по тѣмъ же причинамъ, пытался уже основатель элейской школы, Ксенофанъ, напримѣръ, въ слѣдующихъ словахъ: „все, что̀ въ жизни смертныхъ приноситъ имъ стыдъ и позоръ, то̀ Гомеръ и Гезіодъ выдумали о богахъ, приписавъ имъ и воровство, и прелюбодѣянія, и тайныя интриги, и обманъ". Платонъ же, устами Адиманта, выражаетъ, что награда, которую боги даютъ людямъ за добродѣтель, ограничивается, по Гомеру и Гезіоду, внѣшними благами міра сего, въ особенности богатствомъ, между тѣмъ какъ у позднѣйшихъ поэтовъ, ученіе которыхъ находится въ связи съ мистеріями, именно у Музея и сына его, Эвмолпа, рѣчь идетъ уже о наградѣ въ потусторонней жизни. Но Платонъ не дѣлаетъ существеннаго различія между тѣми и другими поэтами, потому что они равно отправляются отъ ложной и недостойной божества точки зрѣнія. Правда, самъ Платонъ требуетъ правосудія, которое воздавало бы человѣку должное по дѣламъ его, какъ въ потусторонней, такъ и въ посюсторонней жизни; но на вѣру въ безсмертіе души человѣческой, не имѣющую другой, болѣе твердой основы, кромѣ вознагражденія людей въ потусторонней жизни, смотритъ Платонъ какъ на безнравственную мечту, что̀ онъ рѣзко и выражаетъ, устами Адиманта, въ словахъ, что тѣ поэты, которые говорятъ о вѣчныхъ празднествахъ блаженныхъ, т.-е. праведныхъ и справедливыхъ людей въ потусторонней жизни, высказываютъ этимъ не что̀ иное, какъ то̀, что награда добродѣтели состоитъ въ вѣчномъ пьянствѣ.

Второй главный моментъ ложной народной религіи греческой, какъ основы ложной нравственности, выражается въ приводимомъ Адимантомъ мнѣніи, что боги ниспосылаютъ счастье и несчастье будто бы не по заслугамъ людей, а по своему произволу; въ этомъ мнѣніи представляется вѣчный вопросъ: какъ согласуется съ божественною правдою и справедливостью счастье неправеднаго и несправедливаго человѣка и несчастье праведнаго и справедливаго, на что̀ опытъ указываетъ намъ

множество примѣровъ? Поставленіе такого вопроса обличаетъ уже высшую точку зрѣнія, болѣе развитое мышленіе грековъ въ сравненіи съ ихъ прежнимъ, наивнымъ воззрѣніемъ, которое просто видитъ въ счастьѣ человѣка послѣдствіе его добродѣтели, а въ его несчастьѣ—наказаніе за его вину, часто скрытую отъ людей, но не укрывшуюся отъ боговъ. Платонъ, устами Адиманта, довольствуется здѣсь только намекомъ на то̀, что представленіе, будто бы людямъ ниспосылается отъ боговъ не одно добро, но также и зло,—должно уничтожить добрую нравственность въ самомъ ея корнѣ, ибо тогда люди начинаютъ видѣть въ законахъ государства, побуждающихъ ихъ къ правдѣ и справедливости и къ сохраненію во всемъ надлежащей мѣры, только произвольныя установленія.

Наконецъ, третій главный моментъ этой ложной народной религіи грековъ, какъ основы ложной же нравственности, выражается въ приводимомъ Адимантомъ мнѣніи, будто бы всякая вина человѣка можетъ быть искуплена и очищена у боговъ молитвами, жертвами, дарами и тому подобными внѣшними дѣлами, такъ что неправедный и несправедливый человѣкъ, который легко можетъ добыть себѣ средства къ великолѣпному устроенію подобныхъ священнодѣйствій, имѣетъ преимущество даже у боговъ, въ сравненіи съ праведнымъ и справедливымъ бѣднякомъ. Здѣсь Платонъ, устами Адиманта, выступаетъ не только противъ презираемыхъ истинно-образованными людьми бродячихъ и нищенствующихъ жрецовъ, чародѣевъ, волшебниковъ, заклинателей боговъ и демоновъ, которые своимъ дѣйствіямъ приписывали силу, искореняющую всякія неправды и несправедливости и какъ бы торговали отпущеніемъ грѣховъ, но и противъ такъ-называемаго катартическаго культа, т.-е. мистерій очистительныхъ (отъ неправдъ и несправедливостей); культъ этотъ игралъ значительную роль въ народной греческой религіи. Нелѣпость такого мнѣнія рѣзко выставляется Платономъ въ словахъ, влагаемыхъ имъ въ уста Адиманта, что люди думаютъ уничтожить виновность свою въ неправедныхъ и несправедливыхъ дѣяніяхъ наслажденіями веселыхъ празднествъ, пировъ.

Распространенныя тогда уже сомнѣнія, подкапывающія добрую нравственность въ самомъ ея корнѣ, только слегка

обозначаются здѣсь, ибо для Платона всего важнѣе было показать, что народная религія грековъ есть опора скорѣе безнравственности, нежели доброй нравственности. При этомъ Платонъ провидитъ здѣсь два основныхъ заблужденія всѣхъ до-христіанскихъ религій: 1) что будто бы внѣшнія дѣла суть такія заслуги людей предъ божествомъ, которыми люди могутъ снискать себѣ благоволеніе Божіе, и 2) что будто бы внѣшними средствами можетъ быть очищена, уничтожена виновность людей въ дурныхъ поступкахъ, и, такъ сказать, куплена благость Божія. Такъ Платонъ, устами Адиманта, показываетъ, что гдѣ нравственная, добрая жизнь вызывается только внѣшними побужденіями, мотивами, тамъ софизмы имѣютъ довольно силы, чтобы подавить такую жизнь, ибо опасенію претерпѣть наказаніе со стороны законовъ и властей государства противопоставляется Платономъ то свидѣтельство внѣшняго опыта, что дурныя дѣянія часто остаются скрытыми и еще чаще ненаказанными; страхъ же предъ всевѣдѣніемъ боговъ и опасеніе претерпѣть отъ нихъ наказанія, распространяющіяся и на потомство неправедныхъ и несправедливыхъ людей и даже на загробную жизнь ихъ, обезсиливается легкостью, съ которою, по обычному образу народнаго представленія, поддерживаемому ложною народною религіею грековъ, можно примирить съ собою боговъ; почему и неудивительно, что люди, сознавая свою собственную слабость, обыкновенно судятъ о неправедныхъ и несправедливыхъ, но успѣшно совершонныхъ дѣлахъ со снисхожденіемъ или даже съ тайнымъ одобреніемъ, и такимъ образомъ предаются нравственному разслабленію и индифферентизму.

Страшно безутѣшенъ заключительный результатъ сомнѣній, приведенныхъ и Главкономъ, и Адимантомъ, а именно — что никто не любитъ правды и справедливости искренно и изъ нравственныхъ внутреннихъ побужденій, мотивовъ; лишь кое-гдѣ найдется, можетъ быть, человѣкъ, который будетъ искреннимъ врагомъ неправды и несправедливости, или въ силу своего высокаго благородства, какъ бы божественнаго природнаго дара, или въ силу своего познанія истины, такъ что его добродѣтель будетъ основываться или на его превосходной натурѣ, или же на знаніи. Но вмѣстѣ съ тѣмъ уже здѣсь указываетъ Платонъ на важность и необходимость болѣе разумнаго и

болѣе нравственнаго воспитанія юношества, а именно—выраженнымъ здѣсь требованіемъ распространять между юношествомъ чистѣйшія воззрѣнія на правду и справедливость и добродѣтель вообще, дабы всякій могъ быть стражемъ своей собственной души, ея жизни, понимая благотворное дѣйствіе на нее правды и справедливости и зловредное дѣйствіе неправды и несправедливости. Наконецъ, введеніемъ въ дальнѣйшее положительное изслѣдованіе правды и справедливости, которымъ Сократъ приготовляется побороть всѣ объективныя сомнѣнія служитъ, повторенное здѣсь точнѣйшее поставленіе задачи этого изслѣдованія, т.-е. опредѣленія внутренней сущности правды и справедливости и относящагося къ душевной жизни человѣка дѣйствія правды и справедливости и неправды и несправедливости, помимо всякой показности и всякихъ сужденій большинства людей. Адимантъ желаетъ услышать отъ Сократа доказательство того, что правда и справедливость есть добро, благо само по себѣ, а неправда и несправедливость—зло само по себѣ, и вотъ въ слѣдующемъ раздѣлѣ Сократъ начинаетъ удовлетворять эту просьбу Адиманта.

Раздѣлъ второй. Сократъ всегда восхищался прекрасною натурою братьевъ Глаукона и Адиманта, но теперь, выслушавъ ихъ рѣчи, онъ особенно порадовался и сказалъ: „Очень недурно начинаетъ другъ Глаукона (вѣроятно Критій) свою элегію, написанную имъ по поводу прославленія вашего въ войнѣ Мегарской,—„Дѣти Аристона, божественная порода знаменитаго мужа“. Мнѣ кажется вѣрнымъ сказанное здѣсь о васъ; ибо, что въ васъ есть нѣчто *божественное*, это явно показывается тѣмъ, что васъ не убѣждаетъ мнѣніе большинства людей о преимуществѣ будто бы неправды и несправедливости предъ правдою и справедливостью, какъ ни краснорѣчиво умѣете вы защитить это мнѣніе“ (т.-е. ваша натура, прирожденное вамъ чувство истины, инстинктивно противится признанію за истину этого ложнаго мнѣнія, несмотря на то, что вамъ извѣстны всѣ доводы въ его пользу).—Въ этомъ смыслѣ Сократъ признаетъ, что Глауконъ и Адимантъ *божественной* породы, т.-е. что само божество, живущее въ нихъ, дѣйствующее на нихъ непосредственно, не допускаетъ ихъ признать истиннымъ ложное мнѣніе. Но этимъ же самымъ хочетъ сказать Сократъ

что Главконъ и Адимантъ отвергаютъ ложное мнѣніе не вслѣдствіе *знанія* истины, а только вслѣдствіе природнаго чувства истины, составляющаго то̀, что̀ Сократъ называетъ ихъ натурою; Сократъ хочетъ сказать, что имъ недостаетъ философскаго знанія истины, что поэтому-то они и не умѣютъ опровергнуть доводы въ пользу неправды и несправедливости, что они нуждаются въ томъ, чтобы Сократъ помогъ имъ достигнуть этого знанія, и съ этою именно цѣлью обращаются къ нему). „Я увѣренъ (продолжаетъ Сократъ), что вы на самомъ дѣлѣ не убѣдились въ томъ, что неправда и несправедливость лучше правды и справедливости. Это заключаю я изъ всего прочаго вашего поведенія, изъ вашего образа мыслей и вашихъ нравственныхъ качествъ; ибо еслибы я сталъ судить васъ только по словамъ вашимъ, то я долженъ былъ бы усомниться въ васъ. Но чѣмъ болѣе имѣю я къ вамъ довѣрія, тѣмъ больше недоумѣваю, что̀ мнѣ теперь дѣлать. Съ одной стороны я не знаю, какъ помочь вамъ, чувствуя, что не въ состояніи сдѣлать этого послѣ того, какъ вы не приняли моихъ доводовъ противъ Ѳразимаха, между тѣмъ какъ мнѣ казалось, что я доказалъ ему, что правда и справедливость лучше неправды и несправедливости. Но, съ другой стороны, какъ могу я отказаться отъ того, чтобы не помочь вамъ; ибо я боюсь, что даже и богамъ (а не только вамъ, людямъ) покажется нечестивымъ мой отказъ отъ защиты поруганной правды и справедливости, пока еще я дышу и могу говорить. Итакъ всего лучше будетъ пособить правдѣ и справедливости, насколько у меня хватитъ силъ".

Тогда Главконъ и прочіе присутствующіе стали просить Сократа *всячески* помочь правдѣ и справедливости, не оставляя начатаго изслѣдованія о томъ, каковы правда и справедливость и неправда и несправедливость сами по себѣ (какова ихъ сущность), и какова дѣйствительно польза той и другой.

Сократъ началъ это изслѣдованіе. Рѣчь его, по обыкновенію, изложена въ видѣ вопросовъ, на которые отвѣчаютъ его слушатели (Главконъ и въ особенности Адимантъ); ибо онъ всегда старался искать истины вмѣстѣ со своими слушателями, собесѣдниками. Отвѣты на вопросы Сократа состоятъ большею частью въ простомъ поддакиваньѣ, а потому мы не будемъ приводить ихъ, дабы не прерывать рѣчи Сократа. Но если

отвѣтъ будетъ выражать что-либо новое, то мы не пропустимъ его безъ вниманія.

Сократъ. Изысканіе, въ которое мы отваживаемся пуститься, есть дѣло немаловажное и требующее остраго зрѣнія; а такъ какъ у насъ, кажется, нѣтъ такого зрѣнія, то мы должны поступить подобно тому, какъ еслибы человѣку, имѣющему слабое зрѣніе, приказано было прочесть издали мелко написанную рукопись, а ему сказалъ бы кто-нибудь, что то же самое написано и въ другомъ мѣстѣ но въ бо̀льшемъ видѣ (крупными буквами)—тогда, я думаю, это было бы (важною) находкою; ибо, прочитавъ сперва крупное, онъ могъ бы потомъ разобрать уже и мельчайшее, если оно то же самое.

Адимантъ. Безъ всякаго сомнѣнія. Но что̀ же сходнаго находишь ты между тѣмъ, что̀ ты теперь только сказалъ (о написанномъ крупными и мелкими буквами), и между нашимъ изысканіемъ праведнаго и справедливаго?

Сократъ. Тотчасъ скажу тебѣ. Мы вѣдь признаемъ, что правда и справедливость встрѣчается въ отдѣльномъ (единичномъ) человѣкѣ; но она же встрѣчается, конечно, и въ цѣломъ государствѣ (πόλις). (Замѣтимъ, что πόλις значитъ и городъ, и государство; грекамъ, при ихъ политическихъ изслѣдованіяхъ, всегда представлялся образъ города съ большею или меньшею областью, и государства обыкновенно назывались у нихъ по имени главныхъ въ нихъ городовъ—Аѳинское по имени Аѳинъ, Спартанское по имени Спарты. Платонъ, показывая здѣсь какъ бы на глазахъ нашихъ образующееся государство, представлялъ себѣ государство прежде всего какъ соединеніе многихъ людей въ одномъ мѣстѣ жительства, въ образѣ города, который и оставался всегда средоточіемъ всего государства, какъ бы оно ни расширялось.) Но государство, конечно, больше *одного* человѣка (потому что государство есть уже соединеніе *многихъ* людей). Въ бо̀льшемъ, можетъ быть, найдется и больше правды и справедливости (какъ бы написанное крупными буквами), нежели въ одномъ человѣкѣ (гдѣ она какъ бы написана мелкими буквами), а потому въ государствѣ правда и справедливость легче распознаваема (нежели въ одномъ человѣкѣ, какъ легче можетъ быть прочитано написанное крупными, нежели мелкими бук-

вами). Итакъ, если вамъ угодно, изслѣдуемъ сперва, какова правда и справедливость въ государствахъ, и уже послѣ такого подготовленія изслѣдуемъ ее и въ отдѣльномъ человѣкѣ, разсматривая въ понятіи мѐньшаго его подобіе съ бо̀льшимъ. Но если въ нашемъ изслѣдованіи мы увидимъ зарождающееся государство, то вмѣстѣ съ тѣмъ увидимъ мы и зарождающуюся въ немъ правду и справедливость, неправду и несправедливость. А когда онѣ зародятся, мы можемъ надѣяться гораздо легче разсмотрѣть и то̀, что̀ мы ищемъ (каковы правда и справедливость и неправда и несправедливость сами въ себѣ, по своей сущности. Замѣтимъ, что здѣсь Платонъ подразумѣваетъ, что изслѣдованіемъ вообще генезиса даннаго предмета легко объяснить его сущность). Попробуемъ же довести это наше изслѣдованіе до конца, хотя я считаю нелегкою такую задачу.

Начало поселенія въ извѣстномъ мѣстѣ города, государства, происходитъ вслѣдствіе не чего иного, какъ того, что каждый изъ насъ самъ себѣ не довлѣетъ (самъ для себя бываетъ недостаточенъ), а имѣетъ нужду во многихъ. Когда одинъ человѣкъ, имѣя потребность то въ томъ, то въ другомъ, беретъ себѣ въ пособіе, какъ своего общника, другого человѣка, то такимъ образомъ, собирается много общниковъ и сопособниковъ (взаимно другъ другу пособляющихъ, помогающихъ) въ одно мѣсто жительства (οἴκησις); такое сожитіе ихъ (ξυνοικία) и называемъ мы городомъ или государствомъ (πόλις). Если одинъ человѣкъ сообщаетъ что-либо другому, то онъ сообщаетъ, даетъ ему или самъ получаетъ отъ него въ той мысли, что это для него самого лучше (выгоднѣе, полезнѣе, чѣмъ еслибы онъ не сообщалъ, не давалъ ничего другому и не получалъ отъ него того, чего самъ онъ не имѣетъ). Итакъ давай строить, устроять мысленно, въ умѣ, городъ или государство съ самаго начала, а причина его устроенія будетъ наша потребность (χρεία). Но первѣйшая и постояннѣйшая изъ потребностей нашихъ есть приготовленіе пищи, нужной для нашего существованія и жизни. Вторая потребность—жилище, третья—одежда и тому подобное. Городъ или государство будетъ удовлетворять этимъ потребностямъ, когда одинъ въ немъ земледѣлецъ, другой домостроитель, а третій ткачъ (приготовляющій ткани для одежды).

Прибавимъ къ нимъ еще башмачника или какого другого прислужника тѣлу нашему. Итакъ городъ или государство, ограничивающееся самымъ необходимымъ, состоитъ изъ четырехъ или пяти человѣкъ. Но, далѣе, долженъ ли каждый изъ нихъ приготовлять нужное для всѣхъ,—напр. одинъ земледѣлецъ приготовлять пищу всѣмъ четыремъ, употребляя вчетверо болѣе времени и труда, нежели еслибъ онъ приготовлялъ пищу только себѣ одному? Или же, напротивъ, не заботясь о другихъ, онъ можетъ приготовлять пищу только для себя одного, слѣдовательно, только четвертую часть количества пищи, нужнаго для всѣхъ четырехъ, употребляя четвертую часть времени, противъ того, какое онъ употребилъ бы, еслибы долженъ былъ приготовить пищу всѣмъ четыремъ; а въ остальныя три части времени одну часть употребить на приготовленіе для себя дома, другую—на приготовленіе одежды, а третью—на приготовленіе обуви, не съ тѣмъ, чтобы подѣлиться съ другими, а самъ дѣлая все одинъ и только для самого себя?

Адимантъ. Можетъ быть, первое легче второго.

Сократъ. И не удивительно, потому что, слыша, чтò ты сказалъ, я и самъ соображаю, что одинъ человѣкъ не рождается совершенно похожимъ на другого человѣка, а, напротивъ, отличнымъ отъ другого по своей особенной натурѣ, и поэтому одинъ человѣкъ назначается для одного занятія, а другой—для другого. Чтожъ? лучше ли можетъ дѣлать кто-нибудь одинъ, если онъ будетъ заниматься многими искусствами, ремеслами, или лучше если онъ будетъ заниматься однимъ искусствомъ, ремесломъ?

Адимантъ. Лучше, если одинъ занимается однимъ искусствомъ.

Сократъ. И тò, конечно, очевидно, что если кто пропуститъ сдѣлать что-нибудь въ свое время, то пропадетъ и самое дѣло, потому что дѣло не ожидаетъ, пока будетъ человѣку досужно его сдѣлать; напротивъ, необходимо, чтобы человѣкъ соображался съ дѣломъ, когда оно требуетъ, чтобы его сдѣлалъ онъ, занявшись имъ не какъ дѣломъ побочнымъ, неглавнымъ (только на досугѣ). Все будетъ сдѣлано и въ бòльшемъ количествѣ, и лучше, и легче, если каждый человѣкъ

будетъ дѣлать то̀, къ чему назначила его особенная натура; если онъ будетъ дѣлать это въ свое время и будучи свободенъ отъ всякихъ другихъ дѣлъ.—Но для приготовленія того, о чемъ мы говорили, потребуется, конечно, болѣе четырехъ гражданъ (въ нашемъ городѣ или государствѣ). Такъ земледѣлецъ не будетъ самъ дѣлать плугъ, если плугъ долженъ быть хорошимъ, и прочія нужныя для земледѣлія орудія; и для домостроителя потребуется много людей, а также для ткача и для башмачника. Все нужное для нихъ будутъ приготовлять во множествѣ плотники, кузнецы и другіе ремесленники, мастеровые этого рода, будучи приняты въ нашъ городокъ или маленькое государство. А также не будетъ ли нашъ городъ, наше государство еще бо̀льшимъ, если мы присоединимъ къ нему волопасовъ, овчаровъ и другихъ пастуховъ, съ тѣмъ, чтобы земледѣльцы получали отъ нихъ воловъ подъ свои плуги, домостроители вмѣстѣ съ земледѣльцами — подъяремныхъ животныхъ для перевозки тяжестей, а ткачи и башмачники — шерсть и кожу? Но почти невозможно поселить нашъ городъ, основать наше государство въ такомъ мѣстѣ, которое не нуждалось бы въ привозѣ (разныхъ товаровъ). Поэтому для него нужны будутъ и такіе люди, которые привозили бы ему изъ другого города, государства то̀, чего у него самого нѣтъ. Но эти люди не будутъ же возвращаться порожнемъ, а возьмутъ съ собою у нашего города, государства также то̀, что̀ нужно тому городу, государству, откуда они взяли товары. Поэтому жители нашего города, государства, должны будутъ приготовлять произведенія своей земли не только для себя, но и для другихъ городовъ и государствъ, въ достаточномъ количествѣ и требуемаго ими качества. Итакъ нашему городу, нашему государству нужно много земледѣльцевъ и ремесленниковъ; ему нужны также люди, занимающіеся привозомъ и вывозомъ всякой всячины, и называемые купцами (ἔμποροι) (въ смыслѣ занимающихся внѣшнею торговлею). А если торговля (внѣшняя) ведется моремъ, то понадобится много и другихъ людей, свѣдущихъ въ томъ, что̀ относится до мореплаванія. А въ самомъ городѣ, государствѣ какъ будутъ передавать граждане другъ другу то̀, что̀ каждый изъ нихъ производитъ? А между тѣмъ

для этого-то мы, установивъ общеніе между ними, и основали городъ, государство.

Адимантъ. Очевидно, что въ городѣ, въ государствѣ есть покупщики и продавцы.

Сократъ. Отсюда является у насъ площадь (рынокъ), служащая для оборотовъ, и деньги, монета (νόμισμα), ради мѣны (какъ знакъ для обмѣна). Но если земледѣлецъ или кто-либо изъ ремесленниковъ, мастеровыхъ, принесетъ или привезетъ на площадь, па рынокъ свои произведенія и издѣлія не въ одно время съ тѣмъ, кто хотѣлъ бы обмѣняться съ нимъ, то неужели онъ будетъ, въ ожиданіи его, сидѣть на площади, на рынкѣ, теряя время для своего собственнаго дѣла (оставивъ его)?

Адимантъ. Вовсе нѣтъ: есть люди, которые, видя это, посвящаютъ себя такой услугѣ (внутренней торговлѣ), а именно, въ благоустроенныхъ государствахъ этимъ занимаются почти всегда люди, слабѣйшіе тѣломъ и неспособные ни къ какой другой работѣ. Имъ-то надобно оставаться вблизи площади, рынка, чтобы или покупать за деньги тò, чтò другіе хотятъ продать, или продавать за деньги тò, чтò другіе хотятъ купить.

Сократъ. Такъ эта потребность порождаетъ (вызываетъ) въ нашемъ городѣ, государствѣ барышниковъ (καπῆλοι). Развѣ не барышниками называемъ мы людей, постоянно сидящихъ на площади, рынкѣ, чтобы быть посредниками между продающими и покупающими, а людей, разъѣзжающихъ (для торговли) по городамъ, государствамъ, не называемъ ли мы купцами (ἔμποροι)?

Адимантъ. Конечно.

Сократъ. Сверхъ того, есть еще, думаю я, прислужники иного рода, съ которыми не стоило вступать въ общеніе ради ихъ разума, но которые владѣютъ тѣлесною силою, достаточною для перенесенія тяжелыхъ работъ. Продавая свою тѣлесную силу за извѣстную плату, отдавая ее, такимъ образомъ, въ наемъ, они получили имя наемниковъ (μισθωτοί). Такимъ образомъ и этими наемниками увеличивается народонаселеніе нашего города, государства.

Теперь городъ, государство наше не достаточно ли уже

выросло, не достаточно ли оно велико, чтобы быть ему вполнѣ законченнымъ (т.-е. чтобы можно было сказать о немъ, что оно удовлетворяетъ всѣмъ потребностямъ человѣческимъ)?

Адимантъ. Можетъ быть.

Сократъ. Гдѣ же будетъ въ немъ правда и справедливость и неправда и несправедливость? въ чемъ изъ того, что̀ мы разсмотрѣли, возникли, родились онѣ вмѣстѣ съ нимъ?

Адимантъ. Я этого не вижу, любезный Сократъ; развѣ не въ извѣстной взаимной потребности этихъ именно гражданъ города, государства (во̀ взаимныхъ сношеніяхъ, порождаемыхъ извѣстными потребностями гражданъ)?

Сократъ. Можетъ быть ты и правъ. Разсмотримъ это, неустанно продолжая наше изслѣдованіе. Сперва посмотримъ, какъ станутъ жить устроенные такимъ образомъ граждане. Не такъ ли, что, приготовляя себѣ пищу и вино, одежду и обувь, они будутъ работать лѣтомъ легко одѣтые и босые, а зимою достаточно одѣтые и обутые? Не такъ ли, что они будутъ варить себѣ изъ ячменя кашицу и хлѣбъ изъ пшеницы? Не такъ ли, что, раскладывая превосходные пироги и хлѣбы на тростниковыхъ плетенкахъ и на чистыхъ листьяхъ, и возлежа сами и съ дѣтьми на зелени тиссовыхъ и миртовыхъ деревъ, они будутъ кушать, насыщаться, запивать ѣду виномъ, украшая себя вѣнками и воспѣвая гимны богамъ? Не такъ ли, что они будутъ весело жить вмѣстѣ, изъ опасеній бѣдности и войны, будутъ рождать дѣтей не больше, какъ сколько позволитъ состояніе ихъ?

Тутъ Главконъ прервалъ Сократа, сказавъ: „Ты, кажется, заставляешь твоихъ людей кушать безъ всякой приправы (т.-е. всего, что̀ обыкновенно кушали греки при своихъ хлѣбныхъ яствахъ)?“

Сократъ. Да, твоя правда, я забылъ, что у нихъ будетъ и приправа, какъ-то: соль, конечно, оливковое масло и сыръ; они будутъ варить лукъ и другія съѣдобныя овощи; мы дадимъ имъ и дессертъ—изъ смоквъ (фигъ), гороху и бобовъ; они будутъ жарить себѣ на огнѣ миртовыя ягоды и буковые орѣхи, запивая умѣренно виномъ. Ведя въ мирѣ и здоровьѣ такую натуральную (простую) жизнь, и умирая, какъ надо

полагать, по достиженіи глубокой старости, они передадутъ такой же образъ жизни и своимъ потомкамъ.

Глауконъ. Еслибы ты, любезный Сократъ, захотѣлъ устроить городъ, государство изъ свиней, то какою другою, пищею, кромѣ такой именно, какъ ты указалъ, сталъ бы ты кормить ихъ?

Сократъ. А какою же пищею, Глауконъ, надо кормить ихъ?

Глауконъ. Какою теперь принято. Чтобы жизнь ихъ не была жалкою, слѣдуетъ имъ возлежать на скамьяхъ, кушать со столовъ и имѣть такую же приправу и такой же дессертъ, какіе употребляютъ нынѣ живущіе люди.

Сократъ. Пусть будетъ по твоему. Видно, мы должны изслѣдовать не только какъ происходитъ просто городъ, государство, но и какъ происходитъ городъ, государство роскошествующее. И это, можетъ быть, недурно, потому что, изслѣдуя происхожденіе такого города, государства, мы, можетъ быть, подмѣтимъ правду и справедливость и неправду и несправедливость,—тѡ, какъ онѣ порождаются въ городахъ, государствахъ. Но истиннымъ городомъ, государствомъ кажется мнѣ именно тотъ городъ, то государство, какое мы изобразили, какъ *здоровое* государство. Впрочемъ, если вы хотите, чтобы мы приняли въ разсмотрѣніе также и городъ, государство въ лихорадочномъ, больномъ состояніи, то ничто тому не мѣшаетъ. Конечно, многихъ не удовлетворитъ тотъ городъ, то государство и тотъ образъ жизни, какъ мы ихъ изобразили; имъ понадобятся скамьи, столы и другая мебель; а также и мяса, и благовонія, и гетеры (собственно значитъ: подруги, но затѣмъ любовницы или наложницы, въ отличіе отъ законныхъ женъ), и пирожное — и все это въ многоразличныхъ видахъ, и, конечно, мы не можемъ уже въ число необходимыхъ вещей помѣщать только тѡ, чтѡ мы прежде перечислили, какъ необходимое, т.-е. жилище, одежду и обувь, а должны еще пустить въ ходъ живопись и расцвѣчиваніе матеріи, а также нужно намъ достать золото, слоновую кость и т. д. Поэтому мы должны будемъ расширить, увеличить нашъ городъ, наше государство; вѣдь прежній, здоровый городъ, здоровое государство уже не будетъ достаточно,—мы должны наполнить его

множествомъ людей, которые находятся въ городахъ, государствахъ уже не для удовлетворенія необходимыхъ потребностей,—какъ напр. ловчими (егерями) всякаго рода (потому что жители первоначальнаго государства довольствовались растительною пищею и тѣмъ, что давали имъ живыя домашнія животныя—молокомъ, яйцами и т. п.; а теперь жители государства ѣдятъ уже мясное и притомъ мясо не только домашнихъ животныхъ, но и дикихъ), мимами (людьми, которые занимаются подражательными, изобразительными искусствами, или формами, фигурами—ваятели, или красками—живописцы: или звуками — музыканты), далѣе, поэтами со всею ихъ свитою, какъ-то: рапсодами, актерами, танцовщиками, антрепренерами театровъ; затѣмъ ремесленниками, мастерами, приготовляющими разнаго рода вещи, и между прочимъ женскія украшенія. Понадобится намъ, конечно, также и множество прислуги, прислужниковъ, какъ-то: педагоги (надзиратели за мальчиками, воспитатели и гувернеры, учителя), кормилицы, няньки, модистки, брадобрѣи, а также кондитеры и повара. Не понадобятся ли даже и свинопасы; въ нихъ не было нужды въ прежнемъ нашемъ городѣ, государствѣ, а въ этомъ городѣ, государствѣ нужны будутъ и они, потому что нужны свиньи, какъ нужны еще и многочисленныя стада другихъ животныхъ, если ихъ станутъ ѣсть. И во врачахъ гораздо болѣе будутъ нуждаться люди, чѣмъ прежде, когда они будутъ вести такой образъ жизни.

Область, территорія города, государства, бывшая тогда достаточною для пропитанія жителей, станетъ теперь уже слишкомъ малою, тѣсною. Значитъ, понадобится намъ отрѣзать нѣсколько изъ земли, принадлежащей нашимъ пограничнымъ сосѣдямъ, если мы хотимъ, чтобы у насъ было достаточно земли для пастьбы нашего скота и для пашни, какъ и наши сосѣди будутъ нуждаться въ томъ, чтобы отрѣзать часть отъ нашей земли, если и они (подобно намъ) предадутся безграничному любостяжанію и переступятъ за предѣлы необходимыхъ потребностей. Чтожъ послѣ этого, Главконъ? Придется намъ начать войну (съ сосѣдями), или какъ?

Главконъ. Придется.

Сократъ. Теперь мы, пожалуй, хотя не станемъ еще из-

слѣдовать, зло ли приноситъ война или добро, благо; ограничимся только замѣчаніемъ, что мы такимъ образомъ открыли происхожденіе и войны, изъ которой, если она начнется, преимущественно произойдетъ много золъ для города, государства, т.-е. какъ для отдѣльныхъ лицъ, такъ и для цѣлаго общества. И, конечно, потребуется намъ еще бо̀льшій городъ, бо̀льшее государство (т.-е. еще болѣе населенное), потребуется увеличить его не бездѣлицею, а цѣлою арміею, которая, отправившись въ походъ для защиты нашего достоянія и всего того, о чемъ сейчасъ было говорено, могла бы вполнѣ помѣряться въ битвѣ съ выступающимъ противъ насъ непріятелемъ (и одолѣть его).

Главконъ. Какъ такъ? развѣ сами мы не въ состояніи будемъ этого сдѣлать (т.-е. не заводя особеннаго класса людей для войны,—воиновъ)?

Сократъ. Нѣтъ, по крайней мѣрѣ, если вѣрно то̀, съ чѣмъ мы, т.-е. я, ты и всѣ прочіе, прежде согласились, когда мы устраивали нашъ городъ, наше государство; а согласились мы, помнишь, въ томъ, что невозможно, чтобы одинъ и тотъ же человѣкъ успѣшно занимался многими искусствами Чтожъ? военное дѣло развѣ не кажется тебѣ дѣломъ искусства (требующимъ спеціальнаго занятія имъ, чтобы это дѣло было производимо наилучшимъ образомъ)? Башмачное, напримѣръ, искусство бо̀льшаго ли заслуживаетъ попеченія, вниманія, чѣмъ воинское искусство? Но ни башмачнику, ни ткачу, ни домостроителю вѣдь мы не дозволили пробовать быть вмѣстѣ съ тѣмъ и земледѣльцемъ? И такимъ образомъ мы каждому дали то особенное дѣло, къ которому онъ предназначенъ своею особенною натурою, и которое онъ можетъ совершать наилучшимъ образомъ, не занимаясь ничѣмъ другимъ, а, напротивъ, всю жизнь занимаясь, безъ упущенія благопріятнаго времени, этимъ однимъ только своимъ дѣломъ. Но развѣ не весьма важно, чтобы воинское дѣло совершалось хорошо? Или же воинское дѣло такъ легко, что всякій земледѣлецъ, башмачникъ и занимающійся какимъ-либо другимъ искусствомъ, можетъ быть въ то же время и воиномъ, тогда какъ и хорошо, превосходно играть въ шашки или въ кости не можетъ тотъ, кто не занимался этимъ съ самаго дѣтства, а занимался только между

дѣломъ? Развѣ стоитъ только взять щитъ или иное воинское оружіе, чтобы въ тотъ же мигъ сдѣлаться какимъ слѣдуетъ воиномъ въ битвѣ тяжело вооруженнаго или и всякаго другого рода войска, тогда какъ одно держаніе въ рукахъ всякихъ другихъ орудій не сдѣлаетъ никого ни мастеромъ, ни атлетомъ и не сдѣлаетъ пользы никому, кто не пріобрѣлъ въ дѣлѣ надлежащаго познанія и недостаточно упражнялся въ немъ? Итакъ, чѣмъ важнѣе дѣло воиновъ, этихъ стражей, тѣмъ больше требуетъ оно времени, свободнаго отъ другихъ дѣлъ, занятій, и тѣмъ больше искусства и попеченія. Для этого призванія не требуется ли и соотвѣтственнаго тому природнаго расположенія? И еслибъ только мы могли, то намъ слѣдовало бы опредѣлить, какіе граждане и съ какими природными качествами годны для стражи города, государства? Немалое дѣло предприняли мы. Несмотря на то, мы не должны, насколько у насъ хватитъ силъ, терять смѣлость (поддаваться страху, отступать, отказываться отъ нашей задачи). Итакъ думаешь ли ты, что природа, натура хорошаго щенка не отличается отъ природы, натуры благороднаго юноши, въ отношеніи способности стеречь?

Главконъ. Какъ это ты понимаешь?

Сократъ. Въ томъ смыслѣ, что и у того, и у другого должно быть тонкое чутье, быстрота или проворство преслѣдовать того, кого онъ почуялъ, и сила, схвативши его, выдержать съ нимъ бой, если понадобится. И притомъ ему (воину) нужно еще быть и мужественнымъ, храбрымъ, чтобы одолѣть въ бою непріятеля. Но можетъ ли конь, или собака, или другое какое животное, быть храбрымъ, если не будетъ гнѣвливымъ (т.-е. если оно не будетъ способно дѣйствовать энергически, или если въ немъ не будетъ воли, способной къ энергической дѣятельности)? Развѣ ты не замѣчалъ, что такой гнѣвъ (такая воля) есть нѣчто непреодолимое и непобѣдимое, такъ что его присутствіе дѣлаетъ всякую душу безстрашною противъ всего и ни предъ чѣмъ неотступающею? Итакъ (заключаетъ Сократъ) теперь ясно, какія тѣлесныя и какія душевныя качества должны имѣть стражи города, государства, а именно: тѣлесныя—тонкое чутье, т.-е. бдительность, проворство и силу, а душевныя—мужество и нераздѣльную съ нимъ

гнѣвливость, т.-е. способность къ энергической дѣятельности. Но при такихъ качествахъ, какъ могутъ стражи не быть жестокими и одинъ къ другому, и къ прочимъ своимъ согражданамъ? А между тѣмъ, конечно, они должны быть кротки въ отношеніи къ пріятелямъ и, напротивъ, гнѣвливы въ отношеніи къ непріятелямъ; ибо, въ противномъ случаѣ, они сами себя истребятъ, прежде чѣмъ нападутъ на нихъ чужіе, чтобы истребить ихъ. Что же намъ дѣлать? Гдѣ мы найдемъ такой характеръ, въ которомъ соединялись бы гнѣвливость и кротость? Вѣдь гнѣвливая натура противоположна кроткой натурѣ. Но хорошимъ стражемъ не можетъ быть тотъ, кому недостаетъ одной изъ этихъ натуръ. А совмѣстить ихъ въ себѣ, повидимому, невозможно; слѣдовательно, невозможно быть и хорошимъ стражемъ. Мы пришли такимъ образомъ къ недоумѣнію (попали въ безвыходное положеніе). Но мы это заслужили, потому что удалились отъ примѣра, приведеннаго нами въ пособіе нашего изслѣдованія. Мы не замѣтили, что въ самомъ дѣлѣ есть натуры, о которыхъ мы и не подумали,—натуры, въ которыхъ совмѣщаются эти противоположности. Такія натуры можно видѣть и въ другихъ животныхъ, но въ особенности въ томъ, кому уподобляли мы стража (въ собакѣ): ибо о хорошихъ собакахъ ты, конечно, знаешь, что нравъ ихъ по природѣ таковъ, что съ домашними и знакомыми онѣ какъ нельзя болѣе кротки, а съ незнакомыми—напротивъ. Значитъ, это возможно (т.-е. возможно соединеніе кротости и гнѣвливости), и слѣдовательно мы не противорѣчимъ природѣ, ища такого стража (т.-е. мы не ищемъ чего-либо невозможнаго, противоестественнаго). А кажется ли тебѣ, далѣе, что тотъ, кто на самомъ дѣлѣ достоинъ быть стражемъ, долженъ присоединить къ своей гнѣвливой натурѣ еще и натуру философа, любомудраго?

Главконъ. Какъ это? Я тебя не понимаю.

Сократъ. И это замѣтишь ты также въ собакахъ, какъ достойную удивленія черту въ этихъ животныхъ. Когда собака увидитъ кого незнакомаго, она начинаетъ злиться, лаять, хотя бы этотъ незнакомый человѣкъ не сдѣлалъ ей до того никакого зла, ничего худого, а къ знакомому она ласкается, хотя бы никогда не сдѣлалъ онъ ей никакого добра. Вотъ

это-то и обличаетъ въ собакѣ хорошее и истинно философское, любомудрое качество ея натуры, ибо она ничѣмъ инымъ не различаетъ дружелюбнаго ей и непріязненнаго ей человѣка, какъ только тѣмъ, что перваго она знаетъ, а послѣдняго не знаетъ. Но какъ не назвать любознательнымъ (φιλομαθὲς) того, кто опредѣляетъ близкое и чуждое знаніемъ перваго и незнаніемъ послѣдняго? Но любомудріе (философствованіе, философія) и любознательность—не одно ли и то же? (Слѣдовательно собака имѣетъ любомудрую, философскую натуру.) Поэтому и относительно человѣка (именно стража государства) не должны ли мы признать несомнѣннымъ, что если ему слѣдуетъ быть кроткимъ, съ домашними и знакомыми, то онъ долженъ быть любознательнымъ и любомудрымъ, философомъ. Итакъ любомудрымъ, философомъ и гнѣвливымъ, и бдительнымъ, и проворнымъ, и сильнымъ отъ природы будетъ у насъ тотъ, кто призванъ быть хорошимъ и добрымъ стражемъ города, государства. Вотъ такимъ-то долженъ онъ быть. Но, далѣе, какъ намъ воспитать такихъ людей (т.-е. стражей)? Не послужитъ ли намъ сколько-нибудь такое изслѣдованіе (о воспитаніи ихъ) къ познанію того, для чего до сихъ поръ предприняты были всѣ наши изслѣдованія, т.-е. къ познанію того, какимъ образомъ въ городѣ, государствѣ рождаются правда и справедливость и неправда и несправедливость? Какъ бы намъ въ своемъ изслѣдованіи не опустить чего нужнаго или, напротивъ, не внесть чего-либо излишняго.

Адимантъ. И я, съ своей стороны, въ самомъ дѣлѣ ожидаю, что такое изслѣдованіе будетъ намъ весьма полезно для нашей цѣли.

Сократъ. Если такъ, любезный Адимантъ, то мы не должны миновать этого изслѣдованія, хотя бы оно оказалось нѣсколько длиннымъ, долгимъ. Итакъ представимъ воспитаніе тѣхъ людей (стражей государства), какъ будто бы намъ пришлось разсказывать на досугѣ длинную сказку (т.-е. не думая о томъ, что это отнимаетъ у насъ много времени).

Такъ оканчивается второй раздѣлъ этой части. Этотъ раздѣлъ мы можемъ назвать главнымъ, центральнымъ ея раздѣломъ, ибо къ нему, какъ къ центру, и отъ него, какъ отъ центра, идутъ всѣ прочіе раздѣлы второй части, какъ бы радіусы.

Въ самомъ дѣлѣ здѣсь содержится мастерски проведенное и въ блестящей поэтической формѣ выраженное описаніе первоначальнаго происхожденія или образованія и дальнѣйшаго развитія государствъ,—хотя это описаніе и можетъ быть оспариваемо съ исторической точки зрѣнія.

Такъ, по ученію Платона, государства первоначально происходятъ, образуются въ силу присущаго, какъ бы прирожденнаго человѣку чувства недостаточности собственныхъ силъ его, какъ единичнаго лица, индивида, для удовлетворенія своихъ потребностей, и вмѣстѣ съ тѣмъ въ силу необходимости раздѣленія труда въ виду такой цѣли.

Затѣмъ простой, естественный бытъ общественный въ государствѣ развивался далѣе мало-по-малу въ бытъ сложный, искусственный. Государство съ пастушескимъ и земледѣльческимъ характеромъ общественнаго быта развивается въ государство съ характеромъ промышленнымъ и торговымъ. Все болѣе и болѣе развивающіяся въ людяхъ и вновь плодящіяся потребности вызываютъ роскошь, которая порождаетъ внутри государства распри, а во внѣшней жизни государства войны съ другими государствами.

Отсюда возникаетъ необходимость въ такомъ государственномъ устройствѣ, чтобы граждане, по своей особенной натурѣ, раздѣлились на два главные класса: 1) на классъ рабочій, т.-е. земледѣльческій, ремесленный, промысловый и торговый, и 2) на классъ стражей государства, охраняющій его существованіе и развитіе, классъ, заключающій въ себѣ гражданъ, соединенныхъ въ одно нераздѣльное цѣлое общимъ имъ дѣломъ, занятіемъ и воспитаніемъ, превосходящій всю остальную массу гражданъ рабочаго класса своею высшею натурою, своею высшею образованностью.

Образъ государства съ такимъ устройствомъ и представляетъ собою тѣ крупныя, всѣмъ видимыя, буквы, письмена, въ которыхъ хотѣлъ Платонъ, устами Сократа, изобразить наглядно сущность правды и справедливости и неправды и несправедливости. Вообще Платонъ вездѣ является великимъ мастеромъ въ философскомъ искусствѣ тѣмъ, что какъ всеобщія понятія, такъ и частные, конкретные факты, не ставитъ онъ предъ нами вполнѣ уже готовыми, въ видѣ добытыхъ мыслей,

а, напротивъ, заставляетъ ихъ возникать, рождаться и развиваться даже изъ своихъ зародышей, какъ бы на глазахъ нашихъ.

Такъ и во второмъ раздѣлѣ Платонъ начинаетъ не съ опредѣленія, понятія государства, а изображаетъ, какъ бы въ формѣ эпической поэмы, первоначальное происхожденіе или образованіе и дальнѣйшее развитіе государства изъ его первыхъ начатковъ, и, начиная съ этого, онъ мало-по-малу восходитъ до высочайшей степени его законченности, его совершенства, такъ что его опредѣленіе понятія государства не заключено въ какую-нибудь отвлеченную, абстрактную формулу, а покоится на генезисѣ самого государства, т.-е. на постепенномъ развитіи всѣхъ его элементовъ.

Мысль, которою начинается это изображеніе, можно назвать ключемъ ко всей Платоновой философіи государства; она содержитъ въ себѣ основную причину какъ ея сильной стороны, ея вѣрности, такъ и ея слабой стороны, ея невѣрности.

Мысль эта состоитъ въ томъ, что правда и справедливость и добродѣтель вообще государства не отличается у Платона отъ правды и справедливости и добродѣтели вообще человѣка —индивида, и что, по ученію Платона, первая должна представлять собою тотъ же образъ, какъ и послѣдняя, съ тѣмъ только различіемъ, что первая отпечатлѣвается въ крупнѣйшихъ и потому болѣе распознаваемыхъ чертахъ, чѣмъ послѣдняя.

Сильная сторона или вѣрность Платоновой философіи государства состоитъ въ томъ, что Платонъ видитъ въ государствѣ наичистѣйшую и наисовершеннѣйшую форму нравственности и признаетъ правду и справедливость и добродѣтель вообще верховнымъ закономъ государства. Такимъ своимъ воззрѣніемъ на государство Платонъ прямо ставитъ для государства цѣль высокую и его достойную; гармонируя въ этомъ отношеніи съ древнѣйшимъ, преобладающимъ въ греческомъ народѣ воззрѣніемъ на государство, Платонъ неизмѣримо возносится надъ софистическими теоріями какъ древняго, такъ и новаго времени, которыя представляютъ государство учрежденіемъ, разсчитаннымъ на доставленіе индивидамъ или безопасности, или пользы, благосостоянія, слѣдовательно смотрятъ на государство какъ на продуктъ или страха, или эгоизма индивидовъ.

Слабая же сторона невѣрной Платоновой философіи государства состоитъ въ томъ, что Платонъ еще не сознаетъ, что государство есть (въ сущности) людской общественный союзъ самостоятельныхъ и лично правомочныхъ людей индивидовъ,— напротивъ, Платонъ смотритъ на государство только какъ на большого человѣка, индивида, и потому членамъ его, гражданамъ въ отдѣльности, онъ такъ же рѣшительно отказываетъ во всякомъ самостоятельномъ правѣ и во всякой возможности свободнаго личнаго самоопредѣленія и саморазвитія, какъ отказывается въ томъ же самомъ и членамъ тѣлеснаго организма, органамъ и отдѣльнымъ силамъ души человѣческой. Въ томъ и заключается основная причина всѣхъ недостатковъ его идеала государства, какъ онъ его впослѣдствіи представляетъ.

Вотъ что̀ можно замѣтить объ этомъ второмъ раздѣлѣ *вообще*.

Разсмотримъ теперь его въ частностяхъ.

Для правильной оцѣнки Платонова изображенія начатковъ государственной жизни мы должны помнить, что въ то время, когда въ самой Греціи существовало много небольшихъ государствъ, вмѣсто свободныхъ и независимыхъ, не состоящихъ собственно изъ одного города съ окружающею его областью,— тогда греки не могли представить себѣ вообще государства иначе, какъ только въ формѣ города или городской общины.

Это изображеніе начатковъ государственной жизни имѣетъ на первый взглядъ много такого, что̀ кажется вѣрнымъ.

Такъ кажутся совершенно согласными какъ съ природою вещей, такъ и съ историческимъ ходомъ человѣческаго развитія: 1) происхожденіе или образованіе государства изъ потребностей человѣка и изъ необходимости раздѣленія труда и совокупной дѣятельности рабочихъ силъ, соединенныхъ въ одной извнѣ отграниченной мѣстности; 2) постепенное расширеніе трехъ первоначальныхъ отраслей работы, труда, каковы: приготовленіе пищи, приготовленіе жилища и приготовленіе одежды,—чрезъ присоединеніе этимъ отраслямъ сперва всѣхъ тѣхъ ремеслъ, которыми приготовляются орудія для этихъ необходимѣйшихъ работъ,—а потомъ людей, занимающихся скотоводствомъ, мореплаваніемъ, торговлею — внѣшнею и внутреннею,—свободныхъ, и наемниковъ въ смыслѣ поденщиковъ, и

наконецъ 3) появленіе роскоши, какъ естественнаго послѣдствія развившейся промышленности и торговли; возникновеніе многихъ искусственныхъ потребностей, вызывающихъ также новые промыслы; появленіе изящныхъ искусствъ, которыя служатъ къ удовлетворенію не столько естественныхъ, сколько искусственныхъ потребностей; введеніе искусственнаго и руководимаго чужестранцами воспитанія и обученія юношества; появленіе спеціалистовъ, занимающихся врачебнымъ искусствомъ, становящимся все болѣе и болѣе труднымъ вслѣдствіе исчезновенія простого, естественнаго образа жизни; происхожденіе наступательныхъ, завоевательныхъ войнъ вслѣдствіе все болѣе и болѣе увеличивающейся и превышающей силы государства роскоши; обусловленное войнами возникновеніе особеннаго класса воиновъ, приготовляющихся къ своему званію съ юности; наконецъ происхожденіе изъ класса воиновъ начальствующихъ или правителей государства.

Такое изображеніе происхожденія или образованія и развитія государства содержитъ въ себѣ, конечно, много вѣрнаго и глубоко обдуманнаго. Принципъ раздѣленія труда поставляется здѣсь съ удивительною ясностью, уже какъ основа общественной жизни, и въ свою очередь основывается частью на различныхъ природныхъ способностяхъ индивидовъ, частью же на необходимости взаимнаго пособія и восполненія.

Затѣмъ изображеніе идиллической мирной жизни первѣйшихъ гражданъ государства, до возникновенія искусственныхъ потребностей, напоминаетъ, во многихъ отношеніяхъ, поэтическое представленіе грековъ о такъ-называемомъ золотомъ вѣкѣ; но на мѣсто такой дѣтской мечты грековъ о благословенномъ первобытномъ состояніи людей, еще не знавшемъ никакого труда, Платонъ ставитъ истинную мысль, что сожитіе людское должно тотчасъ же начинаться съ труда, слѣдовательно съ усвоенія и преобразованія полезныхъ произведеній природы.

При этомъ однакоже Платонъ намекаетъ, что онъ отнюдь не считаетъ болѣе совершеннымъ сказанное первобытное состояніе людей, заставляя Главкона такую мнимосчастливую, не имѣющую почти никакихъ потребностей, такъ-называемую естественную, природную жизнь въ началѣ человѣ-

ческихъ обществъ—назвать жизнью, достойною развѣ только свиней.

И въ томъ еще обнаруживается проницательный историческій взглядъ Платона, что: 1) онъ не только заставляетъ появиться изящныя искусства, когда человѣкъ, уже не довольствуясь удовлетвореніемъ необходимѣйшихъ потребностей, стремится къ искусственнымъ и многообразнымъ удовольствіямъ, наслажденіямъ; но что 2) онъ только въ такой сложной и разнообразной общественной жизни видитъ управляющую ею правду и справедливость, частью потому, что и Платонъ, какъ уже и Сократъ, безсознательную, безотчетную, инстинктивную добродѣтель не признаетъ истинною добродѣтелью; частью потому что законы вездѣ появляются уже послѣ того, какъ человѣкъ начнетъ отрываться отъ простой, т.-е. природной, естественной, инстинктивной жизни; при этомъ мысль Платона, что правда и справедливость ближайшимъ образомъ появляется въ людскихъ оборотахъ, сношеніяхъ, указываетъ на то опредѣленіе понятія этой добродѣтели, которое дается Полемархомъ въ первой части; наконецъ, 3) что Платонъ съ этою развитою цивилизаціею (гражданственностью) приводитъ въ связь появленіе въ государствѣ класса воиновъ, какъ особенной касты, изъ которой потомъ выходятъ правители государства, причемъ Платону представлялось, конечно, скорѣе восточное, именно египетское государственное устройство, знакомое ему изъ личнаго его наблюденія, чѣмъ греческое государство, гдѣ, по крайней мѣрѣ въ историческія времена, видимъ мы всесословную воинскую повинность, такъ что воинами были всѣ граждане вообще, а не видимъ нигдѣ замкнутой касты воиновъ.

Но, несмотря на всѣ эти частныя, единичныя достоинства Платонова изображенія государства, мы не можемъ не замѣтить также, что это Платоново изображеніе становящагося, т.-е. образующагося и развивающагося государства въ своемъ цѣломъ несогласно во многомъ ни съ вѣрнымъ пониманіемъ государства, ни съ исторіею.

Такъ прежде всего поражаетъ насъ своею односторонностью Платоново выведеніе государства только изъ физической природы человѣка, — изъ естественной, т.-е. физической

потребности и пользы государства для человѣка, а вовсе не изъ нравственной природы человѣка, вовсе не изъ нравственно-общительнаго влеченія человѣческой природы, какъ выводитъ государство Адимантъ, выражающій это въ признаніи человѣка политическимъ животнымъ (πολιτικὸν ζῶον), т.-е. существомъ, рожденнымъ для государства; въ этомъ видимъ мы даже само-противорѣчіе Платона, такъ какъ самъ Платонъ смотритъ на государство не какъ на средство къ высшей цѣли, а какъ на самоцѣль, и поэтому самъ находитъ принципъ государства не въ пользѣ, а въ добродѣтели.

Еслибы кто противъ этого замѣчанія возразилъ, что вообще цѣль какого-либо—въ смыслѣ внутренней цѣли или всеобщаго понятія, идеи—предмета отлична отъ принадлежащихъ уже къ области явленій естественныхъ причинъ его происхожденія, то на это возраженіе отвѣтилъ потомъ Аристотель, замѣтивъ, что въ мышленіи цѣль въ сказанномъ смыслѣ всегда есть нѣчто предшествующее явленіямъ, и что цѣль совпадаетъ въ существенномъ съ естественною причиною явленія; что государство никогда не можетъ произойти только изъ естественной потребности человѣка,—напротивъ, вездѣ, гдѣ соединяются индивиды для взаимнаго восполненія себя своими трудами, уже представляется имъ, хотя бы и безсознательно, цѣль, понятіе государства, какъ нравственнаго общенія жизни людской; что поэтому возникновеніе государства вездѣ совпадаетъ съ прекращеніемъ беззаконной, грубой, природной жизни и съ пробужденіемъ въ людяхъ всеобщихъ нравственныхъ понятій, идей. И въ самомъ дѣлѣ никогда и нигдѣ не произошло естественно, натурально родившееся и выросшее государство такимъ образомъ, какъ изображалъ это Платонъ; напротивъ, уже Аристотель говорилъ, что семейство вездѣ есть корень государства, ибо, по ученію Аристотеля, изъ соединенія семействъ сперва образуются сельскія общины, а изъ нихъ происходятъ первыя государства.

Платоново воззрѣніе на происхожденіе и развитіе государства есть скорѣе плодъ вымышленной имъ теоріи, нежели историческаго наблюденія; на это указываетъ намъ еще и то обстоятельство, что Платонъ, вѣрный своему основному воззрѣнію на подражательныя искусства и почти согласно съ Ж.-Ж.

Руссо, смотритъ на изящныя искусства какъ на послѣдствія извращенія первоначальнаго здороваго общественнаго быта государствъ, а не какъ на признакъ цвѣтущаго и здороваго состоянія государствъ, и что онъ заставляетъ войну появиться уже по прекращеніи естественнаго, природнаго быта людей, между тѣмъ какъ исторія не показываетъ намъ именно въ природномъ, естественномъ состояніи народовъ ничего иного, какъ безконечныя войны и владычество необузданныхъ страстей, которымъ только уже государство ставитъ предѣлъ всемогущаго закона. Этотъ Платоновъ взглядъ на происхожденіе войны вытекаетъ, между прочимъ, изъ совершенно противнаго исторіи воззрѣнія, что будто бы человѣкъ въ природномъ, естественномъ состояніи питается растительною пищею, и что только послѣ того, какъ человѣкъ начинаетъ чуждаться простой природной, естественной жизни, онъ переходитъ къ мясной пищѣ; съ этимъ мнѣніемъ связано у Платона тò, что онъ смотритъ на пастушескій и земледѣльческій бытъ народовъ какъ на бытъ первоначальный, предшествующій быту, въ которомъ появляется звѣроловство.

Впрочемъ это изображеніе постепеннаго развитія гражданской жизни съ ея отраслями, соотвѣтственно различію природнаго призванія человѣка къ тому или другому дѣлу, занятію, въ соединеніи съ намеками на организацію труда, восполняетъ нѣкоторымъ образомъ пробѣлъ въ дальнѣйшемъ Платоновомъ изображеніи идеальнаго, т.-е. совершеннаго государства; ибо въ этомъ изображеніи уже вовсе не упоминается третій, низшій, именно рабочій классъ гражданъ, а говорится только о двухъ высшихъ классахъ, о правителяхъ государства и о воинахъ, называемыхъ Платономъ стражами государства.

Раздѣлъ третій. Подъ самый конецъ второго раздѣла Сократъ воскликнулъ: „Представимъ же воспитаніе (и обученіе) стражей!“ —Вотъ третій раздѣлъ и начинается съ Сократова вопроса: „Какое же это воспитаніе? Или можетъ быть и трудно выдумать воспитаніе, которое было бы лучше давно уже у насъ выдуманнаго? Оно состоитъ относительно тѣла въ гимнастикѣ, а относительно души — въ музыкѣ. Къ музыкѣ относится слово, словесность, которая можетъ быть двоякая: истинная и лживая (т.-е. вымышлен-

ная). Дѣти должны обучаться тому и другому роду словесности, однакоже начиная съ обученія лживой, вымышленной словесности, потому что, вѣдь ты знаешь, у насъ начинаютъ съ того, что разсказываютъ дѣтямъ сказки, миѳы, а миѳы состоятъ обыкновенно изъ вымысловъ, хотя въ нихъ встрѣчается кое-что и истинное; а потомъ уже занимаютъ дѣтей гимнастикою. Вотъ въ какомъ смыслѣ я сказалъ, что слѣдуетъ начинать воспитаніе съ музыки. Но во всякомъ дѣлѣ самое важное—это начало; особенно оно важно для молодого и мягкаго сердца, ибо тогда-то (т.-е. въ дѣтствѣ) и образуется тò впечатлѣніе, какое хотѣли бы мы произвести на человѣка. Такъ можемъ ли мы допустить, чтобы дѣти слушали безъ разбора миѳы, вымышленные кѣмъ бы то ни было, и чтобы такимъ образомъ, душа ихъ воспринимала въ себя мнѣнія, противныя тѣмъ мнѣніямъ, какія, какъ мы думаемъ, они должны удержать въ своей памяти, когда достигнутъ зрѣлаго возраста?"

„Итакъ прежде всего должны мы смотрѣть за миѳотворцами: если они сочиняютъ хорошій миѳъ, то мы допустимъ его, а если напротивъ, то отвергнемъ. Затѣмъ мы должны потребовать отъ нянекъ и матерей, чтобы онѣ разсказывали дѣтямъ только избранные нами миѳы и заботились бы объ образованіи ихъ души миѳами гораздо болѣе, нежели объ образованіи ихъ тѣла руками, и чтобы поэтому они бросили бòльшую часть изъ тѣхъ небольшихъ, неважныхъ миѳовъ, какіе онѣ теперь разсказываютъ дѣтямъ. А какіе это небольшіе, неважные миѳы,—это мы увидимъ, когда скажемъ о большихъ, важнѣйшихъ миѳахъ, потому что впечатлѣніе, производимое на дѣтей тѣми и другими миѳами, должно быть одинаковое".

„Подъ бòльшими же, важнѣйшими миѳами я разумѣю миѳы, разсказываемые Гезіодомъ, Гомеромъ и всѣми тѣми поэтами, которые, подобно имъ, разсказываютъ людямъ цѣлый рядъ связанныхъ между собою миѳовъ. Ихъ порицаю я за тò, за чтò прежде всего и преимущественно должно порицать всякаго, кто вымыслилъ что-либо дурное о богахъ и герояхъ. Таковы, напримѣръ, миѳы Гезіода о томъ, чтò сдѣлалъ Уранъ Крону, и какъ Кронъ отомстилъ за это Урану; а также о томъ, чтò потомъ Кронъ претерпѣлъ въ свою очередь отъ своего сына (Зевса); еслибы все это было и правда, то все же не должно

разсказывать это людямъ неразумнымъ и юнымъ, а лучше промолчать объ этомъ; а еслибы была необходимость это разсказать, то это пусть услышатъ, какъ тайну, только весьма немногіе люди, и притомъ послѣ принесенія въ жертву богамъ не какого-нибудь поросенка, а дорогой, цѣнной вещи, чтобы узнать объ этомъ досталось только очень немногимъ (здѣсь намекъ на такъ-называемыя элевзинскія мистеріи: посвящающійся въ нихъ долженъ былъ приносить въ жертву поросенка). Такіе миѳы не должны быть разсказываемы въ нашемъ городѣ, государствѣ; никогда не должны доходить они до слуха юноши, чтобы онъ не подумалъ, что если и онъ совершитъ величайшую неправду и несправедливость (подобно Урану) или всячески будетъ мстить своему отцу за причиненное ему оскорбленіе (подобно Крону), то нечему будетъ дивиться (ничего не совершитъ онъ чрезвычайнаго); напротивъ, онъ будетъ дѣлать тогда то же самое, что дѣлаютъ первѣйшіе и величайшіе изъ боговъ (будетъ только слѣдовать ихъ примѣру). Не годится также вообще говорить юношамъ, что боги ведутъ войну между собою, коварствуютъ одинъ противъ другого, дерутся,—что, впрочемъ, даже и неправда,—если мы хотимъ, чтобы будущіе стражи нашего города, государства, считали дѣломъ постыднымъ такую легкомысленную ненависть, вражду одного къ другому. Нечего и думать о томъ, чтобы имъ описывать битву гигантовъ и другія многочисленныя и различныя непріязненныя дѣйствія, приписываемыя богамъ и героямъ по отношенію къ ихъ родственникамъ и домашнимъ; напротивъ, если мы можемъ сколько-нибудь убѣдить ихъ въ томъ, что никогда гражданинъ не враждовалъ противъ своего согражданина, и что это даже не благоугодно богамъ, то пусть лучше въ этомъ смыслѣ и говорятъ дѣтямъ старики и старухи, и самихъ поэтовъ мы должны заставить выдумывать приспособленные къ тому миѳы. Равнымъ образомъ и миѳы о заключеніи въ оковы Гебы ея сыномъ и о низверженіи съ небесъ Гефеста (Вулкана) его отцомъ (Зевсомъ) за то, что Гефестъ хотѣлъ защищать свою мать (Геру), когда билъ ее отецъ его (Зевсъ),—а также миѳы о войнахъ между богами, которыя вымыслилъ Гомеръ, не должны быть допускаемы въ нашемъ городѣ, государствѣ,—все равно, должно ли разумѣть все это иносказа-

тельно, или же нѣтъ, потому что дитя не въ состояніи различить, что̀ говорится иносказательно и что̀ нѣтъ; а между тѣмъ когда человѣкъ въ юномъ возрастѣ разъ составитъ себѣ какое-либо представленіе, то оно уже остается въ немъ неизгладимымъ и неизмѣннымъ. Поэтому мы должны считать самымъ важнымъ дѣломъ, чтобы дѣти—въ томъ, что̀ они слышатъ прежде всего—слышали такіе миѳы, разсказъ которыхъ могъ бы возбудить ихъ къ добродѣтели".

Адимантъ. Да, это разумно. Но еслибы кто спросилъ насъ: „что̀ это за миѳы", то какіе именно мы предложимъ?

Сократъ. Я и ты, любезный Адимантъ, теперь говоримъ (бесѣдуемъ) не какъ поэты, а какъ основатели города, государства. Хотя основателямъ города, государства и слѣдуетъ знать типъ, образецъ, по которому поэты должны сочинять миѳы, и не дозволять, чтобы они отъ этого типа отступали,—однакоже сочинять самые миѳы не ихъ дѣло.

Адимантъ. Твоя правда; но какихъ же типовъ, образцовъ должны держаться поэты (чѣмъ они должны руководствоваться) относительно ученія о богахъ?

Сократъ. Напримѣръ, такихъ: богъ долженъ быть изображаемъ всегда такимъ, каковъ онъ дѣйствительно есть,—все равно, будетъ ли кто представлять его въ поэмѣ, или въ одѣ, или въ трагедіи. Но богъ дѣйствительно благъ, слѣдовательно такимъ долженъ быть онъ и представляемъ. Но ничто благое, доброе, конечно, не вредно. А что̀ не вредно, то̀ не вредитъ. Что̀ не вредитъ, то̀ не дѣлаетъ никакого зла, ничего дурного. Что̀ не дѣлаетъ никакого зла, ничего дурного, то̀ не можетъ быть причиною чего-либо злого, дурного. Такъ значитъ благое, доброе—полезно. Полезное—причина благой, доброй дѣятельности (т.-е дѣланіе чего-либо такого, что̀ есть благо, добро). Слѣдовательно доброе не *всего* есть причина: оно есть причина только благой, доброй дѣятельности, а что̀ дурно, худо, зло, того оно не причина. Итакъ и богъ, потому что онъ благъ, добръ, не можетъ быть причиною, виновникомъ всего, какъ говоритъ народъ, а онъ причина, виновникъ только немногаго изъ того, что̀ бываетъ съ людьми, а во многомъ (остальномъ) онъ неповиненъ, онъ не причина, потому что для насъ гораздо меньше есть благого, добраго, чѣмъ дурного.

Итакъ причину блага, добра, мы должны приписывать ничему иному, кромѣ только бога; причину же зла мы должны искать въ чемъ-либо другомъ, но никакъ не въ богѣ. Слѣдовательно мы не должны вѣрить Гомеру, какъ и никакому другому поэту, когда они безумно богохульствуютъ, говоря: „Два сосуда стоятъ у Зевсова дворца: одинъ съ дарами счастья, а другой — несчастья. Кому Зевсъ дастъ смѣшанное изъ того и другого сосуда, тотъ бываетъ попеременно счастливъ и несчастливъ, а кому дастъ только изъ второго сосуда, того преслѣдуетъ томительная нужда, горе на Зевсовой (божьей) землѣ“. А также если кто будетъ разсказывать, что клятва и договоръ были нарушены Пандаромъ по наущенью Зевса и Аѳины (Минервы), то мы не одобримъ такого разсказа. То же самое слѣдуетъ сказать и о разсказахъ поэтовъ о раздорѣ между богами и о примиреніи ихъ Ѳемидою и Зевсомъ. Не должны также слышать дѣти того, что̀ говоритъ Эсхилъ, а именно: „Если богъ хочетъ погубить какой-либо домъ (семью), то онъ самъ вызываетъ въ немъ вину, причину, чтобы наказать его“. — Напротивъ, если кто пишетъ стихотвореніе, въ которомъ помѣщаетъ такіе ямбы (стихи), каковы о бѣдствіяхъ Ніобеи, или Пелопидовъ, или Троянской войны, или тому подобное, то не должно допускать, чтобы онъ называлъ ихъ дѣлами божьими, или если онъ такъ называетъ ихъ, то онъ обязанъ найти для нихъ причину, подобную той, какую мы теперь ищемъ, и сказать, что богъ не сдѣлалъ ничего иного, кромѣ того, что праведно и справедливо и благо, добро, хорошо, т.-е. что онъ наказалъ людей, и что наказаніе ихъ послужило имъ же ко благу, къ добру. Но мы не должны позволять никакому поэту говорить, что наказываемые несчастны, и что именно богъ дѣлаетъ ихъ, людей, несчастными (причиняетъ имъ зло). Если же поэты скажутъ, что дурные, злые люди, какъ люди несчастные, нуждаются въ наказаніи, и что богъ, наказавъ ихъ, сдѣлалъ имъ благо, добро, то говорить это должно быть имъ дозволено. Но противъ мнѣнія, что будто бы богъ, который (по сущности своей) благъ, добръ, есть причина, виновникъ золъ для кого бы то ни было, долженъ возставать всякій всячески, дабы въ его городѣ, государствѣ, если оно хочетъ имѣть хорошіе законы (быть благоустроеннымъ) никто, ни юный, ни старый, не

говорилъ и не слышалъ такихъ словъ ни въ мѣрной рѣчи (стихахъ), ни въ немѣрной (прозѣ); такія слова и богамъ не благоугодны, и намъ не полезны, и сами съ собою не согласны (сами себѣ противорѣчатъ).

Адимантъ. И я подаю голосъ мой за такой законъ, и я его одобряю.

Сократъ. Итакъ вотъ *одинъ* изъ законовъ, какъ типъ (образецъ) того, какъ слѣдуетъ говорить о богахъ; въ силу такого закона ни ораторъ, ни поэтъ не должны называть бога причиною (виновникомъ) всего; а причиною только блага — добра. Но что̀ скажешь ты о другомъ, слѣдующемъ законѣ? Думаешь ли ты, что богъ—какой-то волшебникъ, который съ умысломъ является намъ разъ въ одномъ видѣ, въ другой разъ— въ другомъ видѣ, иногда принимая одинъ и тотъ же видъ, иногда измѣняя его лицо различно, иногда же обманывая насъ (наши чувства) и возбуждая въ насъ такое о себѣ представленіе (что намъ только кажется, будто бы онъ дѣйствительно предстоитъ намъ въ такомъ-то именно видѣ), — или же, напротивъ, ты думаешь, что богъ есть существо простое, и изъ всѣхъ существъ наименѣе выступающее изъ собственной сущности, идеи (существо неизмѣнное)?

Адимантъ. Я не могу отвѣчать тебѣ тотчасъ же на этотъ вопросъ твой.

Тогда Сократъ разъясняетъ ему этотъ вопросъ и приводитъ его къ отвѣту, согласному съ послѣднимъ воззрѣніемъ, т.-е. что богъ есть существо простое, неизмѣнное.

Сократъ. Если что̀ выступаетъ изъ своей собственной сущности, идеи (измѣняется), то необходимо, чтобы это измѣненіе послѣдовало или отъ него самого, или отъ чего другого. Но что̀ находится въ наилучшемъ состояніи, то̀ наименѣе измѣняется и движется чѣмъ-либо другимъ; напримѣръ, тѣло, находящееся въ наилучшемъ состояніи (здоровья и крѣпости), наименѣе измѣняется отъ пищи и питья и отъ трудовъ какъ и всякое растеніе отъ солнечнаго зноя, вѣтровъ и подобныхъ тому вліяній. Такъ и мужественнѣйшую и разумнѣйшую душу наименѣе можетъ возмутить и измѣнить какое-нибудь внѣшнее вліяніе. Также и всѣ сложные сосуды, утвари, и зданія, и одежды, если они сдѣланы хорошо и находятся въ хорошемъ

состоянiи, то наименѣе измѣняются отъ вліянія времени и другихъ причинъ. Итакъ все, находящееся въ хорошемъ состоянiи, или по своей природѣ, натурѣ, или въ силу искусства, или и въ томъ и въ другомъ отношенiи, наименѣе подвержено измѣненiю отъ чего-либо другого (отъ внѣшней для него причины). Но богъ—и все божiе—находится, конечно, въ абсолютно самомъ лучшемъ, превосходномъ состоянiи, слѣдовательно всего менѣе можетъ принимать онъ различные виды, образы, (всего менѣе можетъ измѣняться вслѣдствiе дѣйствiя на него какой-либо внѣшней причины).—Но, быть можетъ, богъ измѣняетъ самъ себя?

Адимантъ. Очевидно, что если происходитъ какое-либо измѣненiе въ богѣ, то оно можетъ происходить развѣ только отъ него самого.

Сократъ. Но происходитъ ли это измѣненiе къ лучшему или же къ худшему въ сравненiи съ тѣмъ, что̀ онъ самъ есть (по своей сущности)?

Адимантъ. Необходимо къ худшему, потому что о богѣ мы не можемъ же сказать, чтобъ ему недоставало чего-либо для совершеннѣйшей красоты и добродѣтели.

Сократъ. Ты сказалъ сущую правду. А если такъ, то (спрашивается) можетъ ли быть, чтобы кто изъ боговъ или изъ людей добровольно сдѣлалъ себя худшимъ?

Адимантъ. Это невозможно.

Сократъ. Слѣдовательно невозможно и то̀, чтобы богъ захотѣлъ измѣнить себя; напротивъ, такъ какъ богъ, естественно, есть самое лучшее, превосходнѣйшее и самое прекрасное существо, то каждый изъ боговъ пребываетъ всегда просто (абсолютно) въ своемъ собственномъ видѣ, образѣ (сохраняетъ тотъ образъ, который ему свойственъ). Итакъ да не дерзнетъ никакой поэтъ сказать намъ, напримѣръ, что „боги, принявъ видъ странниковъ, пришельцевъ, чужеземцевъ, блуждаютъ изъ города въ городъ“, какъ говоритъ Гомеръ, и да не осмѣлится никто намъ лгать, напримѣръ, о Протеѣ и Ѳетидѣ (т.-е. о ихъ превращенiяхъ въ разные образы). А также да не осмѣлятся поэты представлять намъ Геру (Юнону) въ образѣ жрицы, собирающей, какъ нищая, подаянiя для дѣтей Инаха (аргивской рѣки); да не осмѣлятся поэты произносить предъ нами

и всякую другую ложь подобнаго рода. Матери же, повѣривъ этимъ поэтамъ, да не пугаютъ дѣтей своихъ нелѣпыми сказками, ибо это значило бы богохульствовать, и вмѣстѣ съ тѣмъ это располагало бы дѣтей къ боязливости.

Но хотя сами боги и не могутъ принимать другого вида, образа, не могутъ измѣняться,—однакоже, можетъ быть, они обманывая и очаровывая насъ, заставляютъ насъ думать, что будто бы они являются въ разныхъ видахъ, образахъ.

Адимантъ. Можетъ быть.

Сократъ. Значитъ, богъ хочетъ лгать, обманывать насъ, когда на словахъ или на дѣлѣ представляетъ намъ призракъ (вмѣсто самого себя)?

Адимантъ. Не знаю.

Сократъ. Какъ ты не знаешь, что истинную-то ложь, если можно такъ выразиться, ненавидятъ всѣ боги и люди?

Адимантъ. Какъ ты это понимаешь?

Сократъ. А такъ, что никто не захочетъ добровольно лгать, обманывать самого себя въ томъ, что̀ есть самая существенная часть его, и относительно самыхъ высшихъ, самыхъ важныхъ предметовъ; напротивъ, этого всякій боится всего болѣе.

Адимантъ. Я все еще тебя не понимаю.

Сократъ. Я просто хочу сказать, что всего менѣе желаютъ въ душѣ своей всѣ обманываться и быть обманутыми касательно сущаго (сущности вещей), быть въ невѣдѣніи этого сущаго, сохранять этотъ обманъ въ душѣ своей и воспринимать его въ себя,—напротивъ, для всѣхъ такой обманъ есть самое ненавистное дѣло. Но, конечно, всего вѣрнѣе назвать его истинною *ложью*, какъ я назвалъ невѣдѣніе, родившееся въ душѣ обманутаго; ибо ложь въ словахъ есть только подражаніе, что̀ произошло уже въ душѣ, есть образъ (изображеніе), составившійся послѣ, а не есть чистая и истинная ложь.

Вотъ эта-то чистая или, какъ я назвалъ, истинная ложь ненавистна не только богамъ, но и людямъ. (Здѣсь Сократъ различаетъ двоякаго рода ложь: ложь въ словахъ и ложь въ мышленіи, въ мысляхъ. Ложь въ словахъ можетъ быть сознательная, когда мы лжемъ, зная, что говоримъ ложь, но желая, чтобы другой человѣкъ признавалъ за истину сознаваемую нами

ложь. Ложь же въ мысляхъ есть невѣдѣніе, незнаніе, заблужденіе; она бываетъ, когда человѣкъ самъ не знаетъ, что лжетъ, находится въ состояніи невѣдѣнія, незнанія, заблужденія, пока этого человѣка не вразумятъ, пока ему не докажутъ другіе, что мысли его ложны, или вообще пока онъ не достигнетъ искомаго знанія).

— Но ложь въ словахъ развѣ не бываетъ кому-либо полезною, такъ что она тогда не заслуживаетъ ненависти? Напримѣръ, не полезно ли употреблять ложь противъ враговъ? Да и противъ тѣхъ, кого мы называемъ друзьями своими, если они, находясь въ состояніи безумія или сумасшествія, захотятъ сдѣлать что-либо худое, не есть ли ложь также полезное средство, какъ бы лекарство, чтобы удержать ихъ отъ этого? И при разсказѣ миѳовъ, о которыхъ мы только-что разсуждали,—такъ какъ мы не знаемъ о древнѣйшихъ временахъ, чтò и кáкъ дѣйствительно, по истинѣ, было, происходило —не дѣлаемъ ли полезною ложь на словахъ, когда приспособляемъ ее, сколь возможно болѣе, къ истинѣ (поддѣлываемъ ее подъ истину)?

Адимантъ. Дѣйствительно такъ.

Сократъ. Такъ въ какомъ же изъ этихъ отношеній могла бы быть полезна богу ложь? Для того ли могъ бы онъ (богъ) лгать, что, не зная древнѣйшихъ временъ, онъ сталъ бы поддѣлываться подъ истину (какъ поэты)?

Адимантъ. Смѣшно было бы это сказать.

Сократъ. Значитъ, въ богѣ не сидитъ, такъ сказать, лживый поэтъ?

Адимантъ. Мнѣ кажется.

Сократъ. Но, можетъ быть, богъ долженъ лгать, боясь враговъ (изъ опасенія, изъ страха)?

Адимантъ. Онъ далекъ отъ боязни, страха.

Сократъ. Такъ, можетъ быть, ради безумія и сумасшествія любезныхъ ему?

Адимантъ. Да вѣдь между любезными богамъ нѣтъ безумныхъ и сумасшедшихъ.

Сократъ. Итакъ нѣтъ причины, нѣтъ цѣли, для которой богъ хотѣлъ бы лгать. Слѣдовательно все демоническое (среднее между божественнымъ и человѣческимъ) и все божественное совершенно чуждо лжи. Ясно, что богъ есть существо

абсолютно простое и истинное; что онъ правдивъ въ дѣлахъ и словахъ своихъ; что онъ и самъ не измѣняется, и не обманываетъ другихъ, ни словами, ни ниспосылаемыми имъ знаменіями, ни во снѣ, ни наяву.

Адимантъ. Мнѣ и самому кажется такъ, какъ ты говоришь.

Сократъ. Итакъ не согласишься ли ты и на постановленіе другого закона, какъ типа, образца для руководства, слѣдуя которому должно говорить и вымышлять о богахъ, такъ чтобы люди не думали, не вѣрили, что будто бы боги—какіе-то волшебники, которые сами себѣ измѣняютъ, или что будто бы они обманываютъ насъ, вводятъ насъ въ обманъ, словомъ и дѣломъ?

Адимантъ. Соглашаюсь.

Сократъ. Поэтому, хваля многое у Гомера, мы не можемъ похвалить того, что̀ онъ говоритъ о сновидѣніи, которое послалъ Зевсъ Агамемнону (т.-е. чтобы заставить его рѣшиться на битву, ко вреду самому себѣ); не можемъ также похвалить Эсхила, заставляющаго говорить Ѳетиду о ложномъ пророчествѣ Феба (Аполлона) при ея свадьбѣ съ Пелеемъ (что будто бы ихъ дѣти будутъ жить долго и счастливо, тогда какъ самъ же Фебъ и былъ убійцею ея сына). Если кто скажетъ что-либо подобное о богахъ, то мы будемъ на него сердиться, а учителямъ дѣтей не дозволимъ употреблять такіе стихи при воспитаніи, обученіи ихъ, если мы хотимъ, чтобы наши стражи были любезны богамъ и были божественны (богоподобны), сколько это возможно людямъ.

Адимантъ. Я совершенно согласенъ принять такіе типы, образцы, и готовъ руководствоваться ими, какъ законами.

Сократъ. Таковы-то слова, рѣчи о богахъ, которыя должны слушать и которыя не должны слушать съ самаго дѣтства будущіе стражи города, государства, дабы они почитали боговъ и родителей и не считали маловажною дружбу между собою. Далѣе, дабы они были мужественны, должно говорить имъ то̀, что̀ могло бы сдѣлать ихъ сколь возможно менѣе боящимися смерти, потому что кто боится смерти, тотъ не можетъ быть мужественнымъ. Но кто вѣритъ въ то̀, что̀ разсказывается о преисподней, какъ объ ужаснѣйшемъ мѣстѣ, тотъ не можетъ быть чуждымъ страха смерти, и въ битвѣ, сраженіи не предпо-

четъ смерть пораженію и рабству. Поэтому мы должны имѣть надзоръ и надъ тѣми, которые захотятъ говорить о такихъ преданіяхъ (относящихся къ преисподней), и должны просить ихъ, чтобы они не хулили такъ прямо жизни въ преисподней, а скорѣе хвалили бы ее, потому что, въ противномъ случаѣ, ихъ рѣчи, слова не будутъ ни справедливыми, ни полезными для тѣхъ, изъ которыхъ должны образоваться воинственные люди (стражи). Вычеркнемъ же, начиная съ эпопеи (поэмы), всѣ подобные стихи. Извинимся предъ Гомеромъ и другими поэтами, чтобы они не гнѣвались на насъ, если мы вычеркнемъ эти стихи, не потому, чтобы они не были поэтичными и пріятными для слуха большинства людей, а потому, что чѣмъ они поэтичнѣе, тѣмъ менѣе позволительно слушать ихъ дѣтямъ и взрослымъ, если они должны быть людьми свободными и бояться рабства больше, чѣмъ смерти. По той же самой причинѣ мы должны устранить и всѣ относящіяся къ этому предмету страшныя названія, приводящія слушателей въ сильный трепетъ, каковы, напримѣръ, Кокитъ, Стиксъ (рѣки въ преисподней), подземные, безжизненные или мертвецы и тому подобное. Можетъ быть, эти названія и хороши для другой какой цѣли; но мы боимся за стражей, чтобы наводимый такими названіями ужасъ не охладилъ въ нихъ должнаго мужества и не сдѣлалъ ихъ малодушными.

Адимантъ. И боимся справедливо.

Сократъ. Такъ эти названія мы должны устранить! Слѣдовательно мы должны вообще выражать въ нашихъ рѣчахъ и въ нашихъ стихахъ противное тому. Значитъ, мы должны вычеркнуть изъ стихотвореній также и тѣ стоны и жалобы, какія влагаютъ иногда поэты въ уста знаменитыхъ мужей. Но посмотримъ сперва, въ правѣ ли мы это сдѣлать. Мы вѣдь говоримъ же, что человѣкъ хорошій на смерть другого хорошаго человѣка, да притомъ еще своего друга, не станетъ смотрѣть какъ на что-то ужасное. Поэтому онъ не станетъ и оплакивать его, какъ человѣка, съ которымъ приключилось что-то ужасное. Мы можемъ сказать даже и то, что особенно такой человѣкъ самъ себѣ довлѣетъ для того, чтобы вести благую, счастливую жизнь, и что онъ менѣе всѣхъ нуждается для своего счастья въ другихъ людяхъ. Слѣдовательно наименѣе для него

страшно лишиться сына, брата или тому подобнаго. Поэтому всѣхъ менѣе онъ будетъ скорбѣть и всѣхъ болѣе будетъ переносить равнодушно приключившееся ему злополучіе, несчастье. Итакъ мы въ правѣ вычеркнуть изъ стихотвореній стоны и жалобы знаменитыхъ людей и предоставить это женщинамъ, да и то только неразумнымъ; если же мужчинамъ, то только плохимъ, дабы тѣ, на которыхъ смотримъ мы, какъ на людей, содержимыхъ нами для охраненія нашего города, государства, стыдились подражать имъ.

Поэтому мы опять попросимъ Гомера и другихъ поэтовъ не представлять намъ, напримѣръ, Ахиллеса, сына богини, какъ онъ тужитъ и плачетъ. А еще больше будемъ просить ихъ никакъ не представлять боговъ предающимися горести и стенаньямъ. Если наши юноши будутъ слушать это съ благочестіемъ, не смѣясь надъ такими недостатками боговъ, то едва-ли кто изъ нихъ будетъ смотрѣть на это какъ на недостойное себя, человѣка, и едва-ли упрекнетъ себя, если и ему вздумается сказать или сдѣлать что-либо подобное тому; напротивъ, при малѣйшихъ невзгодахъ, они будутъ изливаться въ жалобахъ и стенаніяхъ, не стыдясь и не перенося съ твердостью того, что̀ имъ приключилось. Слѣдовательно этого не долженъ дѣлать нашъ юноша (будущій стражъ). Но, съ другой стороны, не долженъ онъ и слишкомъ предаваться смѣху, потому что предающійся сильному смѣху человѣкъ обыкновенно бываетъ весьма перемѣнчивъ. Слѣдовательно нельзя допускать, чтобы значительные, важные люди, а тѣмъ менѣе боги, были представляемы (поэтами) предающимися чрезмѣрному, сильному, неудержимому смѣху (какъ напримѣръ у Гомера, что̀ и называется „гомерическимъ смѣхомъ"). Поэтому мы не примемъ отъ Гомера и подобныхъ рѣчей о богахъ: „Смѣхъ несказанный воздвигли жители неба, видя, какъ съ кубкомъ Гефестъ по чертогу вокругъ суетится (когда онъ входилъ хромой въ собраніе боговъ)".

Также и истина, слѣдовательно правдивость, должна быть цѣнима высоко. Ибо если вѣрно недавно сказанное нами, что ложь никогда не полезна богамъ, а что людямъ полезна она только какъ въ нѣкоторомъ родѣ врачебное средство, лекарство, то очевидно, что употребленіе лжи можно предоставить

только врачамъ, а профаны прибѣгать къ ней не должны. Но вѣрно, что если кому можно дозволить ложь, то это именно начальствующимъ, правителямъ города, государства, которые могутъ обманывать какъ враговъ, такъ даже и согражданъ своихъ, если имѣется въ виду благо города, государства, а всѣмъ прочимъ лгать, обманывать слѣдуетъ вообще запретить. Въ особенности же начальствующихъ не должны обманывать прочіе ихъ сограждане; ибо такой обманъ есть даже бо̀льшій грѣхъ, чѣмъ ложное показаніе больного паціента своему врачу (о состояніи своего здоровья), или чѣмъ ложное показаніе гимнасту со стороны обучающагося (о состояніи своего тѣла), или чѣмъ ложное показаніе кормчему со стороны матроса (о состояніи корабля и экипажа).

Поэтому если начальствующій обличитъ во лжи кого-либо изъ согражданъ своихъ, то онъ накажетъ этого гражданина, какъ такого человѣка, который внесъ въ городъ, въ государство, разрушительные и гибельные нравы, подобно тому, какъ если будетъ внесено въ корабль нѣчто такое, что̀ можетъ его опрокинуть (перевернуть) и погубить.

Далѣе, и благоразумная разсудительность нужна также нашимъ юношамъ. Но самый лучшій признакъ такой разсудительности состоитъ въ томъ, чтобы повиноваться начальствующимъ въ городѣ и владѣть, управлять собою въ отношеніи къ чувственнымъ наслажденіямъ любви, къ пищѣ и питью. Поэтому мы должны одобрить такіе стихи Гомера, въ которыхъ это высказывается, а противные тому должны исключить (вычеркнуть). Также не должно говорить о богахъ, герояхъ и знаменитыхъ людяхъ, что они будто бы доступны подкупу, корыстолюбію. Не должно также вѣрить, что будто бы герои, подобные Ахиллесу, превозносили себя надъ богами даже до дерзости, или что они совершали разныя жестокости. Напротивъ, заставимъ поэтовъ признать, что герои никогда не совершали подобныхъ дѣяній, или что если кто совершалъ ихъ, то онъ не родился отъ боговъ; не дозволимъ поэтамъ убѣждать нашихъ юношей, что боги дѣлаютъ зло, и что герои ничѣмъ не лучше людей, ибо это и несправедливо, и нечестиво, какъ мы прежде сказали: вѣдь мы уже доказали, что происхожденіе зла отъ боговъ есть дѣло невозможное. Прибавимъ, что подобныя слова, рѣчи, весьма

вредны, опасны для того, кто ихъ слышитъ. Въ самомъ дѣлѣ, какой дурной, злой человѣкъ не будетъ извинять свои злые, дурные поступки, когда онъ будетъ убѣжденъ, что дѣлаетъ то же самое, что̀ дѣлали кровные богамъ (герои) и ближніе Зевсу (прочіе боги).

Поэтому мы должны возбранить разсказыванье подобныхъ миѳовъ, чтобы они не породили въ нашихъ юношахъ сильной наклонности къ дурному, худому. Итакъ, опредѣляя, какіе миѳы должно разсказывать дѣтямъ, и какіе нѣтъ, мы сказали уже о томъ, что̀ должно говорить о богахъ и герояхъ, а также о томъ, что̀ скрывается въ преисподней. О чемъ же остается намъ еще сказать? Не о томъ ли, что̀ должно говорить о людяхъ?

Адимантъ. Конечно.

Сократъ. Но этого теперь еще опредѣлить намъ не возможно, и вотъ почему мы должны бы сказать, что поэты и миѳологи невѣрно разсказываютъ о людяхъ, относительно того, что̀ есть самое важное, а именно: будто многіе люди, хотя и неправедны и несправедливы, однакоже наслаждаются счастіемъ, а праведные и справедливые люди, напротивъ, бѣдствуютъ, несчастны, и будто бы совершать неправды и несправедливости—если онѣ не откроются—полезно тому, кто совершаетъ ихъ; правда же и справедливость, напротивъ, есть чужое добро, добро для другихъ, а для самихъ праведныхъ и справедливыхъ она—вредъ. Говорить все такое мы, конечно, запретимъ, а прикажемъ воспѣвать и разсказывать противное тому. Не такъ ли?

Адимантъ. Въ этомъ я убѣжденъ.

Сократъ. Но если ты согласенъ, что я теперь сказалъ вѣрно, то не могу ли я предположить, что ты согласился и со всѣмъ тѣмъ, что̀ мы такъ давно уже изслѣдуемъ?

Адимантъ. Твое предположеніе вѣрно.

Сократъ. Однакоже мы только тогда вполнѣ согласимся, что такъ или не такъ должно говорить, разсказывать о людяхъ, когда мы найдемъ, каково свойство (сущность) правды и справедливости, какова она по своей природѣ, и какую пользу приноситъ она своему обладателю (тому, въ комъ она есть),—все равно, будетъ ли онъ казаться такимъ (т.-е. праведнымъ и справедливымъ), или же не будетъ.

Итакъ теперь достаточно сказали мы о томъ, что̀ должно разсказывать (т.-е. о содержаніи рѣчи); затѣмъ намъ слѣдуетъ еще сказать о томъ, какъ должно разсказывать (о формѣ выраженія рѣчей); тогда у насъ вполнѣ опредѣлится, что̀ и ка́къ надобно говорить.

Адимантъ. Но этихъ-то твоихъ словъ я и не понимаю.

Сократъ. А вѣдь нужно же, чтобы ты понялъ. Можетъ быть, ты поймешь, если я объясню это такимъ образомъ: все разсказываемое намъ миѳологами и поэтами есть разсказъ или о прошедшемъ, или о настоящемъ, или о будущемъ. Для разсказа своего они употребляютъ или простую рѣчь, или подражательную, или смѣшанную изъ той и другой.—

Вотъ простая рѣчь употребляется особенно въ диѳирамбѣ (вообще лирической поэзіи), а смѣшанная—въ эпопеяхъ (въ поэмахъ эпической поэзіи). Вотъ мы и должны теперь, говоря о формѣ рѣчи, вполнѣ согласиться между собою: дозволить ли поэтамъ разсказывать намъ чисто подражательную, или же смѣшанную, или же вовсе не дозволять подражаній, а дозволять только простую рѣчь.

Адимантъ. И это хотѣлось бы мнѣ понять еще яснѣе.

Сократъ. Видно же, я кажусь тебѣ смѣшнымъ и темнымъ учителемъ. Такъ, подобно людямъ, не имѣющимъ дара слова, я возьму не общее, а что-нибудь частное, и на немъ постараюсь объяснить тебѣ, что̀ именно хочу я сказать. (Тутъ Сократъ приводитъ разные примѣры изъ Иліады и Одиссеи и затѣмъ продолжаетъ такъ:)

Разсуди же, должны ли быть наши стражи подражателями, или нѣтъ? Впрочемъ и изъ прежде доказаннаго нами уже слѣдуетъ, что *одинъ* человѣкъ можетъ хорошо исполнять только одно дѣло, а не многія дѣла; еслибы онъ захотѣлъ взяться за многія дѣла, то ни въ одномъ не успѣлъ бы онъ отличиться.

Адимантъ. Я предвижу, что ты хочешь изслѣдовать, допустить ли въ нашъ городъ, въ наше государство, трагедію и комедію, или же нѣтъ.

Сократъ. Можетъ быть такъ, но можетъ быть еще и больше; я и самъ еще не знаю: куда бесѣда наша, какъ вѣтеръ, поведетъ насъ, туда мы и должны пойти. Прилагая эту мысль къ подражанію, мы можемъ сказать, что одинъ чело-

вѣкъ не въ состояніи подражать многому столь же хорошо, сколько одному. Такъ, не можетъ поэтъ быть въ одно и то же время и хорошимъ трагическимъ поэтомъ, и хорошимъ комическимъ поэтомъ, и хорошимъ трагическимъ актеромъ, и хорошимъ комическимъ актеромъ, и хорошимъ рапсодомъ и проч. и проч.,—ибо все это суть подражатели.

Итакъ, держась прежде высказанной нами мысли, мы скажемъ, что наши стражи, освобожденные отъ всѣхъ другихъ общественныхъ дѣлъ, обязаны тщательно заниматься только дѣломъ свободы города, государства, такъ что имъ не слѣдуетъ заниматься чѣмъ-либо, что̀ не ведетъ къ этому, ничего иного они не должны дѣлать и ничему иному не должны подражать.

Мало того, мнѣ кажется, что человѣческія способности раздѣлены еще на болѣе мелкія части, такъ что невозможно хорошо подражать многому, или выполнять то̀, подобія чего суть подражанія. А если чему подражать слѣдуетъ, то только тому, что̀ съ самаго дѣтскаго возраста соотвѣтствовало бы ихъ предназначенію, т.-е. подражать мужественному благоразумію умѣренному, или благочестивому, благородному и т. п.; неблагороднаго же или вообще чего-либо постыднаго они ничего не должны дѣлать и ничему такому не подражать, дабы чрезъ подражаніе не стать въ самой дѣйствительности тѣмъ, чему они подражать будутъ. Развѣ ты не замѣтилъ, что подражанія, будучи продолжительны, повторяемы съ юности, превращаются, переходятъ въ привычку и въ природу, относительно и тѣла, и голоса, и образа мыслей?

Адимантъ. Какъ не замѣтить!

Сократъ. Такъ, конечно, мы не допустимъ, чтобы тѣ юноши, о которыхъ мы столь много заботимся (будущіе стражи), и которые должны стать людьми добрыми, хорошими, будучи сами мужчинами, подражали, напримѣръ, женщинѣ (какъ это дѣлалось въ Аѳинахъ, гдѣ женскія роли въ театрѣ исполнялись мужчинами), или же рабамъ и рабынямъ, дѣлающимъ то, что̀ прилично ихъ рабскому состоянію, а также дурнымъ мужчинамъ, которые злословятъ, осмѣиваютъ и оскорбляютъ одинъ другого и т. д.; равно какъ не допустимъ, чтобы наши юноши подражали бѣшенымъ, сумасшедшимъ, безумнымъ людямъ. Ибо

хотя, конечно, нужно знать дурныхъ и бѣшеныхъ людей, но не должно подражать имъ, т.-е. ни говорить, ни дѣлать такъ, какъ имъ свойственно говорить и дѣлать. А кузнецамъ и прочимъ ремесленникамъ, или гребцамъ на военныхъ корабляхъ и начальникамъ ихъ, либо другимъ въ этомъ родѣ людямъ можно ли подражать?

Адимантъ. Какъ же будутъ подражать имъ тѣ, которымъ не позволяется даже обращать вниманіе па все такое?

Сократъ. А можно ли имъ подражать ржанію коней, мычанію быковъ, шуму рѣкъ, реву морей, грому и всему подобному?

Адимантъ. Какъ же можно! Вѣдь имъ запрещается и приходить самимъ въ бѣшенство, и подражать бѣшеному.

Сократъ. Итакъ, сколько я понимаю тебя, есть такой родъ, типъ, образецъ рѣчи и разсказа, который можетъ употреблять истинно хорошій и добрый человѣкъ, когда находитъ нужнымъ что-нибудь высказать, и, напротивъ, есть и такой родъ, типъ, образецъ, который нисколько на тотъ не походитъ, и котораго всегда держится, употребляя его въ разсказѣ, человѣкъ противоположный, по своей природѣ и воспитанію, первому человѣку.

Адимантъ. Какіе же это (два) рода типа, образца рѣчи?

Сократъ. По моему мнѣнію, человѣкъ благоразумный, разсудительный, когда въ своемъ разсказѣ дойдетъ до рѣчей или дѣйствій хорошаго, добраго человѣка, то захочетъ, пожелаетъ представить, изобразить ихъ такъ, какъ будто онъ, разсказчикъ, самъ это сказалъ или сдѣлалъ, и не будетъ стыдиться такого подражанія, подражая хорошему, доброму человѣку, когда онъ дѣйствуетъ рѣшительно и благоразумно, разсудительно, но подражая ему не столь охотно и хорошо, когда этотъ самый хорошій, добрый человѣкъ собьется съ толку, съ пути, или отъ болѣзни, или отъ любви, или отъ опьяненія, или по другому какому-нибудь случаю.

Если же человѣкъ благоразумный, разсудительный дойдетъ, въ своемъ разсказѣ, до рѣчей и дѣйствій человѣка себя недостойнаго, то не захочетъ серьезно представить своимъ собственнымъ лицомъ, чрезъ подражаніе ему, образъ такого дурного человѣка, развѣ только на короткое время, а именно

тогда, когда бы этотъ дурной человѣкъ сдѣлалъ что-нибудь хорошее; напротивъ, онъ постыдится подражать такому человѣку, частью какъ неупражнявшійся въ подражаніи такимъ людямъ (и слѣдовательно неумѣющій подражать имъ), частью чувствуя въ себѣ отвращеніе представлять своимъ собственнымъ лицомъ образъ худшихъ чѣмъ онъ людей, потому что такое подражаніе признаетъ онъ въ мысляхъ своихъ безчестнымъ, недостойнымъ себя, позволительнымъ развѣ только въ видѣ шутки.

Слѣдовательно благоразумный, разсудительный человѣкъ будетъ употреблять ту форму разсказа, которую мы только-что представили, разсматривая поэмы Гомера,—и его рѣчь будетъ нѣчто среднее между обѣими формами, т.-е. между подражаніемъ и простымъ разсказомъ, однакоже такъ, что подражаніе будетъ составлять только малую часть его длинной рѣчи. Напротивъ, человѣкъ неблагоразумный, неразсудительный, чѣмъ онъ будетъ хуже, тѣмъ болѣе будетъ подражать *всему*, не признавая ничего недостойнымъ себя, такъ что онъ усердно и въ присутствіи многихъ будетъ пробовать подражать всему, т.-е. какъ тому, что̀ мы привели для примѣра, такъ и прочему: грому, шуму бури и града, колесъ и веретенъ, трубъ, флейтъ и свирѣлей, тонамъ всѣхъ инструментовъ, и, сверхъ того, голосу, звукамъ, собакъ, овецъ и птицъ; значитъ, вся его рѣчь будетъ составлена изъ подражанія голосамъ и дѣйствіямъ другихъ или по крайней мѣрѣ мало будетъ въ ней простого разсказа.—Такъ вотъ что̀ разумѣлъ я, говоря о двухъ родахъ рѣчей (т.-е. первый родъ тотъ, который употребляетъ человѣкъ благоразумный, разсудительный, вообще хорошій: онъ будетъ больше разсказывать просто, чѣмъ подражать; а второй родъ тотъ, который употребляетъ неблагоразумный, неразсудительный, вообще дурной человѣкъ; онъ будетъ больше подражать, чѣмъ разсказывать просто).

Но первый родъ рѣчей (т.-е. простой разсказъ) подверженъ только *небольшимъ* измѣненіямъ (*мало* представляетъ разнообразія, по своему свойству); такъ какъ измѣненія въ этомъ родѣ рѣчей *невелики*, то тому, кто правильно выражается (въ своемъ простомъ разсказѣ), если онъ приспособляетъ къ своему разсказу (къ его содержанію) тонъ (мелодію) и размѣръ, ритмъ стиховъ, позволительно выражаться всегда почти

одними и тѣми же тонами и приблизительно однимъ и тѣмъ же размѣромъ, ритмомъ. Что касается второго рода рѣчи, то онъ (по своему свойству) требуетъ противнаго тому, всяческихъ тоновъ (мелодій) и всяческихъ размѣровъ, ритмовъ, чтобы приспособиться къ содержанію рѣчи, потому что измѣненія въ такой рѣчи могутъ быть всяческія (они безконечно разнообразны вслѣдствіе безконечнаго разнообразія того, чему кто подражать хочетъ). Всѣ поэты и прочіе разсказчики употребляютъ или первый основной родъ, типъ, образецъ рѣчи, или второй, или, наконецъ, смѣшанный изъ того и другого. Чтò же намъ дѣлать? Принять ли намъ въ нашъ городъ, въ наше государство *всѣхъ* поэтовъ (т.-е. какого бы рода, типа, образца они ни держались, безъ различія), или только тѣхъ, которые рѣшительно предпочитаютъ одинъ изъ несмѣшанныхъ родовъ, типовъ, или же, наконецъ, тѣхъ, которые смѣшиваютъ оба рода, типа?

Адимантъ. Еслибы прошло *мое* мнѣніе, то я предложилъ бы принять простого (несмѣшаннаго) подражателя, когда онъ подражаетъ тому, чтò благоприлично.

Сократъ. Однакоже, любезный Адимантъ, имѣетъ, конечно свою пріятность и соединяющій, смѣшивающій оба рода, типа, а дѣтямъ, ихъ надзирателямъ и толпѣ (большинству въ народѣ) еще несравненно пріятнѣе родъ, типъ, противоположный тому, которому ты отдаешь предпочтеніе (т.-е. второй родъ, типъ).

Адимантъ. Да, несравненно пріятнѣе.

Сократъ. Но, можетъ быть, ты скажешь, что этотъ (второй родъ, типъ) не гармонируетъ съ нашимъ городомъ, государствомъ, потому что у насъ нѣтъ такого человѣка, который двоился бы или даже распадался бы на многія части, такъ какъ у насъ каждый человѣкъ занимается только *однимъ* дѣломъ?

Адимантъ. Конечно, не гармонируетъ.

Сократъ. Значитъ, въ устроенномъ такимъ образомъ городѣ, государствѣ, мы встрѣтимъ башмачника только башмачникомъ, а не сверхъ того еще и кормчимъ; земледѣльца только земледѣльцемъ, а не сверхъ того еще и судьею; воина только воиномъ, а не сверхъ того еще и промышленникомъ, и всѣхъ гражданъ вообще такими же, т.-е. занимающимися однимъ сво-

имъ дѣломъ. А если придетъ въ нашъ городъ, въ наше государство человѣкъ, который, въ силу своей мудрости, умѣетъ быть многостороннимъ и можетъ подражать всему, придетъ какъ чужестранецъ и съ намѣреніемъ показать намъ свои поэтическія творенія, то мы, натурально, окажемъ ему всякую почесть, какъ мужу, богомъ благословенному, дивному и чрезвычайно пріятному, но скажемъ ему, что подобнаго человѣка нѣтъ въ нашемъ городѣ, государствѣ, и что ему нельзя у насъ поселиться, и, возливъ на его голову благовонія, и увѣнчавъ его руномъ (овечья шерсть), вышлемъ его въ другой городъ, въ другое государство; сами же мы, ради пользы, обратимся къ другому поэту и миѳологу, болѣе строгому (въ нравственномъ отношеніи), хотя и менѣе пріятному, который подражалъ бы у насъ только рѣчи, содержащей въ себѣ тò, чтò благоприлично, и свою рѣчь приспособлялъ бы къ типу, образцу, постановленному нами, какъ законъ, въ самомъ началѣ, когда мы приступили къ воспитанію воиновъ (будущихъ стражей нашихъ).

Итакъ мы теперь окончательно опредѣлили ту часть музыки (музыкальнаго искусства и музыкальнаго воспитанія), которая относится до разсказовъ и миѳовъ, потому что мы показали, чтò и какъ надобно говорить.

Послѣ этого намъ остается разсмотрѣть еще тò, чтò относится до качества пѣсенъ и мелодій. Но не видно ли уже всѣмъ и каждому, чтò слѣдуетъ намъ сказать объ этомъ, т.-е. о томъ, каковы онѣ должны быть, если мы хотимъ остаться въ гармоніи съ тѣмъ, чтò мы прежде сказали (т.-е. если мы не хотимъ сами себѣ противорѣчить)?

Тутъ *Главконъ*, смѣясь, возразилъ Сократу, заступивъ съ этой минуты мѣсто своего брата, Адиманта:

„Видно, любезный Сократъ, я не принадлежу къ числу этихъ *всѣхъ*; по крайней мѣрѣ въ эту минуту я не могу вывести надлежащаго заключенія, какія именно качества мы должны приписать имъ (т.-е. пѣснямъ и мелодіямъ, или какихъ именно качествъ мы должны требовать отъ нихъ); я могу развѣ только догадываться“.

Сократъ. Какъ бы то ни было, но все-таки ты, конечно, достаточно понимаешь, что мелодія состоитъ изъ трехъ частей:

изъ словъ, изъ извѣстнаго тона (гармоніи) и изъ ритма, размѣра стиховъ. Что касается словъ, то они, конечно, ничѣмъ не отличаются отъ словъ невоспѣваемыхъ, такъ какъ слова мелодіи должны быть сообразны съ упомянутыми нами типами, образцами, и такимъ же образомъ должны быть произносимы (должны имѣть такую же форму). А тоны (гармонія и ритмы одъ, пѣсенъ) должны, конечно, сообразоваться со словами (съ текстомъ). Между тѣмъ мы прежде сказали, что въ словахъ не нужно (допускать) ничего плаксиваго и жалобнаго—скажи же мнѣ, Главконъ, какіе тоны (гармоніи) плаксивые и жалобные? Вѣдь ты музыкантъ.

Главконъ. Полулидійскіе или смѣшанно-лидійскіе, строго-лидійскіе или мольно-лидійскіе, и нѣкоторые другіе въ этомъ родѣ.

Сократъ. Слѣдовательно ихъ надобно устранить, потому что они не пригодны даже и для порядочныхъ женщинъ, не говоря уже о мужчинахъ. Что же касается пьянства, нѣги и лѣни, то, конечно, стражамъ они весьма неприличны. Какіе же тоны (гармоніи) возбуждаютъ нѣгу (и лѣнь) и идутъ къ пирамъ и попойкамъ?

Главконъ. Іонійскіе и тѣ изъ лидійскихъ, которые извѣстны подъ именемъ свободныхъ (т.-е. въ смыслѣ разслабляющихъ).

Сократъ. Такъ позволишь ли ты, другъ мой, употреблять военнымъ людямъ (стражамъ) какіе-либо изъ этихъ тоновъ, гармоній?

Главконъ. Отнюдь нѣтъ; затѣмъ остаются тебѣ только дорійскіе и фригійскіе тоны, гармоніи.

Сократъ. Я не музыкантъ, и потому тоновъ я не знаю. Скажу просто: оставь мнѣ такіе только тоны, которые могли бы достойнымъ образомъ подражать восклицаніямъ и звукамъ человѣка мужественнаго среди военныхъ подвиговъ и всякой напряженной дѣятельности,—человѣка, испытавшаго неудачу, либо идущаго на раны и смерть, или постигнутаго другими какими-либо невзгодами, и во всѣхъ этихъ случаяхъ настойчиво борющагося со своею судьбою. Оставь мнѣ также еще и другіе тоны, которые подражали бы человѣку среди мирной, не вынужденной, а добровольной его дѣятельности, когда онъ старается убѣдить и проситъ либо бога посредствомъ

молитвъ, либо человѣка посредствомъ наставленія и увѣщанія; или же, наоборотъ, когда онъ внимаетъ просьбамъ, наставленіямъ и убѣжденіямъ другого человѣка, отчего и идетъ у него все по его желанію; когда при этомъ онъ не кичится (не переступаетъ въ надменности своей границъ благоразумной умѣренности), а, напротивъ, во всѣхъ этихъ случаяхъ поступаетъ съ благоразумною умѣренностью или разсудительностью, и довольствуется всѣмъ тѣмъ, что̀ ему ни приключается. Эти два рода тоновъ оставь мнѣ для людей, дѣйствующихъ и вынужденно, и добровольно, какъ наилучше подражающіе звукамъ голоса людей и счастливыхъ, и несчастныхъ, спокойно разсудительныхъ и храбро, мужественно борющихся.

Главконъ. Значитъ, ты желаешь оставить (въ нашемъ городѣ, государствѣ) тѣ самые тоны, которые я только-что назвалъ (т.-е. дорійскіе—это тоны перваго рода и фригійскіе—это тоны второго рода).

Сократъ. Потому въ нашихъ пѣсняхъ и мелодіяхъ мы не будемъ употреблять также и многострунныхъ инструментовъ. Поэтому у насъ не поживятся, не найдутъ себѣ работы и мастера, приготовляющіе разнаго рода арфы и подобные многострунные инструменты. А дѣлателей флейтъ и играющихъ на флейтѣ (флейщиковъ) примешь ли ты въ нашъ городъ, въ наше государство? Вѣдь всѣ многострунные инструменты не суть ли подражанія флейтѣ (кларнету)?

Главконъ. Конечно, не приму.

Сократъ. Значитъ, тебѣ остаются только лира и цитра, какъ годные для *города* инструменты, а для пастуховъ въ полѣ пригодна будетъ Панова флейта (свирѣль).

Главконъ. Къ этому заключенію приводитъ по крайней мѣрѣ наше разсужденіе.

Сократъ. Впрочемъ мы этимъ не постановляемъ для нашего города, государства, ничего новаго (особеннаго, чрезвычайнаго), когда Феба (Аполлона) и *его* инструменты предпочитаемъ Марсію и *его* инструментамъ. (Фебъ или Аполлонъ почитается изобрѣтателемъ лиры; съ нимъ захотѣлъ соперничать нѣкій Марсій своею игрою на флейтѣ; но Аполлонъ одержалъ надъ нимъ побѣду своею игрой на лирѣ. Затѣмъ Аполлонова лира была видоизмѣнена въ цитру и другіе подобные инстру-

менты, которые поэтому называетъ Сократъ Аполлоновыми инструментами; равнымъ образомъ и Марсіева флейта была измѣнена въ подобные ей инструменты, которые называетъ Сократъ Марсіевыми.)

Главконъ. Да, клянусь Зевсомъ, мы, кажется, ничего новаго не постановляемъ.

Сократъ. Чтò же мы этимъ сдѣлали? Вѣдь мы и не замѣтили, какъ мы *опять* очистили нашъ городъ, наше государство, которое прежде назвали роскошествующимъ (т.-е. мы прежде изгнали изъ него многихъ поэтовъ, а теперь изгоняемъ изъ него разныхъ мастеровъ музыкальныхъ инструментовъ).

Главконъ. Мы это сдѣлали, хорошо обдумавши, разсудивши.

Сократъ. Ну, такъ поочистимъ же нашъ городъ, наше государство еще и отъ прочаго. Вѣдь послѣ тоновъ, гармоній надобно намъ сказать о ритмахъ, размѣрахъ, чтобы не гоняться за различными ритмами (допуская всѣ ихъ), а изслѣдовать, какой изъ нихъ соотвѣтственъ благоприличному и мужественному образу жизни (нашихъ стражей), и чтобы, по изслѣдованіи ихъ, заставить приспособлять и ритмъ, какъ и тонъ, также къ словамъ (къ тексту), а не наоборотъ—не слова къ ритму, тону. Но сказать, какіе именно суть соотвѣтственные сказанному ритмы—это *твое* дѣло, какъ ты прежде сказалъ о тонахъ.

Главконъ. Этого, клянусь Зевсомъ, сказать я не могу. По наглядкѣ, я, пожалуй, могу еще сказать, что есть три рода ритмовъ, изъ которыхъ составляется тактъ, какъ есть четыре рода звуковъ, изъ которыхъ образуются всѣ тоны; но какому именно образу жизни подражаетъ (соотвѣтствуетъ) каждый изъ этихъ родовъ ритма, этого сказать я не въ состояніи.

Сократъ. Ну, объ этомъ мы можемъ посовѣтоваться съ Дамономъ (это былъ знаменитый игрокъ на флейтѣ, учитель Перикла). Но вотъ чтò ты, Главконъ, можешь, конечно, подтвердить: благоприличное (всегда) слѣдуетъ тому, чтò согласно съ мѣрнымъ, а неприличное—тому, что согласно съ безмѣрнымъ.

Главконъ. Какъ же можетъ быть иначе!

Сократъ. Что же касается согласнаго съ мѣрнымъ и съ

безмѣрнымъ, то первое соотвѣтствуетъ (подражаетъ) прекрасной рѣчи (прекрасному тексту), приспособляясь къ ней, а второе — противоположному тому; то же самое слѣдуетъ сказать и о гармоничности и негармоничности; потому что, какъ прежде мы сказали, тонъ и ритмъ должны сообразоваться съ рѣчью, со словами, съ текстомъ, а не наоборотъ.

Но что касается до самой рѣчи, самихъ словъ, то они соотвѣтствуютъ нраву говорящаго, произносящаго ихъ, качеству его души въ нравственномъ отношеніи. Слѣдовательно, и прекрасный подборъ словъ, и гармоничность, и благоприличіе, и благоразмѣренность соотвѣтствуютъ благонравію; а само благонравіе не есть ограниченность ума, какъ его называютъ, желая этимъ словомъ мягко выразить собственно простодушную глупость, а есть такое качество души въ нравственномъ отношеніи, которое дѣйствительно дѣлаетъ добрымъ и прекраснымъ характеръ человѣка.

Поэтому юноши (будущіе стражи) должны стремиться къ этому во всемъ, если хотятъ дѣлать благоприличное себѣ (исполнять свое назначеніе, свою обязанность). Но благоприличіе (и слѣдовательно мѣрное) и неприличіе (слѣдовательно безмѣрное) выражаются во всемъ, — и въ живописи, и въ каждомъ сродномъ ей искусствѣ, художествѣ, и въ тканьѣ, и въ шитьѣ, и въ постройкѣ домовъ, а также въ приготовленіи всякой утвари, рухляди, даже въ тѣлѣ и въ другихъ произведеніяхъ природы. Неприличіе, негармоничность сродны съ противной прекрасному рѣчью и съ злонравіемъ (съ дурными нравами); а противоположное тому, т.-е. благоприличіе, сродно съ противоположнымъ тому, т.-е. съ разсудительнымъ и добрымъ нравомъ, и есть его подражаніе. Слѣдовательно мы должны имѣть надзоръ не только надъ поэтами (какъ прежде было сказано), и не только ихъ принуждать къ тому, чтобы они въ своихъ стихотвореніяхъ (въ ихъ словахъ, текстѣ) представляли образцы благонравія, либо вовсе не писали у насъ стиховъ; но мы должны имѣть надзоръ и надъ прочими художниками, и не дозволять, чтобы они изображали что-либо противное благонравію, постыдное, низкое и неблагопристойное ни на картинахъ, представляющихъ живыя существа, ни на зданіяхъ, ни на какой иной вещи; а кто не можетъ (по своей дурной натурѣ) не дѣ-

лать этого, тому мы должны запретить работать у насъ,—чтобы стражи наши, выростая среди подражаній дурному, какъ бы вскармливаемые дурною пищею, ежедневно собирая себѣ мало-по-малу многое изъ такихъ дурныхъ предметовъ, незамѣтно не скопили въ своей душѣ великаго зла (какъ бы болѣзни отъ дурной пищи). Напротивъ, мы должны искать такихъ художниковъ, которые, будучи одарены хорошею, доброю природою, могутъ изслѣдовать сущность прекраснаго и благоприличнаго, чтобы юноши, живя, такъ сказать, въ здоровой мѣстности, извлекали пользу изъ всего, откуда бы ни достигало ихъ зрѣнія и слуха какое-либо прекрасное произведеніе, несясь къ нимъ, подобно вѣтерку, приносящему здоровье изъ самой наилучшей, здоровой страны, и незамѣтно, съ самаго своего дѣтства, приводя ихъ къ подобію, содружеству и согласію съ тѣмъ, что̀ всего лучше поучаетъ ихъ.

По этимъ-то причинамъ музыкальное воспитаніе имѣетъ огромную важность, такъ какъ ритмъ и тонъ всего глубже проникаютъ въ душу, всего сильнѣе дѣйствуютъ на нее, приносятъ ей съ собою благоприличіе, и дѣлаютъ ее такимъ образомъ наиболѣе нравственною, если только кто будетъ воспитанъ музыкою правильно (надлежащимъ образомъ), а если нѣтъ, то окажется противное сказанному. Притомъ, правильно воспитанный въ этомъ отношеніи (т.-е. музыкою) лучше всѣхъ замѣтитъ недостатки и несовершенства какого-либо произведенія искусства и природы, будетъ хвалить прекрасное, съ радостью принимая его въ свою душу, будетъ находить въ немъ для нея пищу, и становится прекраснымъ и добрымъ человѣкомъ; напротивъ, противное прекрасному и доброму, т.-е. гнусное, будетъ онъ справедливо порицать, будучи еще юношей, и будетъ ненавидѣть его, прежде чѣмъ сможетъ дать себѣ въ томъ отчетъ (почему онъ такъ именно относится къ нему); когда же потомъ онъ уразумѣетъ причину того, тогда онъ полюбитъ прекрасное и доброе, какъ сродное своей натурѣ.

Слѣдовательно, подобно тому, какъ въ отношеніи къ начальному обученію грамотѣ мы бываемъ достаточно свѣдущи (достаточно умѣемъ читать), когда не будутъ намъ неизвѣстны тѣ немногія буквы, которыя входятъ въ составъ всего, что̀

есть (всѣхъ словъ), и когда мы не пренебрежемъ ими, будто нестоющими вниманія, не пренебрежемъ ни въ великомъ, ни въ маломъ, а, напротивъ, постараемся вездѣ правильно различать ихъ, потому что только такое знаніе можетъ сдѣлать насъ грамотными, такъ что и изображенія буквъ, отражаемыя, напримѣръ, въ водѣ или въ зеркалѣ, мы можемъ узнать не прежде, какъ узнавъ напередъ самыя буквы, для чего необходимо также искусство и упражненіе (стараніе),—точно также мы не можемъ сдѣлать образованными музыкально ни сами себя, ни стражей, о воспитаніи которыхъ мы должны же радѣть, какъ мы утверждали, прежде, нежели узнаемъ (съумѣемъ распознать) основныя черты благоразумной разсудительности, мужества, благороднаго образа мыслей, величія души и всего сроднаго имъ, равно какъ и всего противнаго, — и притомъ вездѣ, гдѣ только эти черты найдутся, встрѣтятся намъ, и прежде нежели будемъ въ состояніи замѣтить ихъ самихъ и отраженія ихъ вездѣ, гдѣ онѣ есть, и ни въ великомъ, ни въ маломъ не будемъ пренебрегать ими (считать ихъ маловажными), а, напротивъ, признаемъ ихъ достойными также упражненія (старанія) и искусства. Человѣкъ, котораго душа отличалась бы наипрекраснѣйшимъ и наидобрѣйшимъ нравомъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ котораго наружность, нося на себѣ тѣ же основныя черты, типы такого нрава, соотвѣтствовала бы, была бы согласна съ такимъ нравомъ,—такой человѣкъ представлялъ бы собою прекраснѣйшее зрѣлище для всякаго воспріимчиваго къ тому созерцателя. А наипрекраснѣйшее и наидобрѣйшее есть, конечно, и наиболѣе достойное любви. И вотъ такого-то человѣка будетъ любить воспитанный, образованный правильно музыкою, а противнаго тому любить не будетъ.

Глауконъ. Конечно, не будетъ, если окажется какой недостатокъ въ его душѣ, а если только въ тѣлѣ, то это не помѣшаетъ ему любить его.

Сократъ. Понимаю тебя, потому что у тебя есть или былъ такой любимецъ, и соглашаюсь съ тобою. Но скажи мнѣ, есть ли что-нибудь общее между благоразумною умѣренностью или разсудительностью и чрезмѣрною страстью?

Глауконъ. Можетъ ли это быть, если такая (какъ мы ви-

димъ) страсть сводитъ съ ума человѣка не менѣе, какъ и горесть.

Сократъ. А между чрезмѣрною страстью и другой какою-либо добродѣтелью?

Глауконъ. Ничего нѣтъ общаго.

Сократъ. Ну, а есть-ли что-нибудь общее между чрезмѣрною страстью и необузданностью, распутствомъ?

Глауконъ. Есть, и притомъ наибольше.

Сократъ. Но можешь ли ты назвать мнѣ какую-либо страсть, которая была бы больше и сильнѣе чувственной любви?

Глауконъ. Не могу, да и не могу назвать и такой страсти, которая была бы неистовѣе, бѣшенѣе ея.

Сократъ. Вѣдь истинная любовь состоитъ въ томъ, что мы любимъ человѣка благоприличнаго и „прекраснаго", добраго, и любимъ его съ благоразумною умѣренностью или разсудительностью—какъ музыкально-воспитаннаго надлежащимъ образомъ.

Слѣдовательно, съ истинною любовью не слѣдуетъ соединять ничего неистоваго (бѣшенаго) и необузданнаго. Слѣдовательно любящій, чувствующій истинную любовь, и любимый, оказывающій ему такую же взаимную любовь, не должны соединять съ нею чувственной любви. Итакъ ты, конечно, постановишь такой законъ въ учреждаемомъ нами городѣ, государствѣ: любящій долженъ любить своего любимца ради прекраснаго и добраго въ немъ, искать обхожденія съ нимъ и ласкать его какъ сына, вообще обращаться съ тѣмъ, у кого онъ заискиваетъ себѣ взаимную любовь, такъ, чтобы отнюдь не казалось, что онъ простираетъ свои пожеланія далѣе этого; въ противномъ случаѣ онъ долженъ подвергнуться порицанію, какъ человѣкъ, отчуждившій себя отъ музыки и не имѣющій воспріимчивости къ прекрасному и доброму.

Послѣ этого не ясно ли тебѣ, что мы пришли къ концу нашего изслѣдованія музыкальнаго воспитанія? Вѣдь чѣмъ слѣдовало ему окончиться, тѣмъ оно и окончилось; а музыкальное должно было кончиться любовью къ прекрасному и доброму.

Глауконъ. Согласенъ.

Сократъ. Послѣ музыки уже надобно воспитывать юношей гимнастикою. И гимнастикою должно тщательно занимать ихъ

всю жизнь и съ самаго дѣтства. Но относительно гимнастики вотъ что̀ я думаю; впрочемъ разсуждай и ты, Глауконъ, вѣрно ли то̀, что̀ я буду говорить.

Мнѣ кажется именно, что не тѣло—будь оно и наилучше—можетъ своимъ превосходствомъ сдѣлать душу хорошею, доброю, а наоборотъ, хорошая, добрая душа своимъ превосходствомъ можетъ сдѣлать тѣло возможно лучшимъ; слѣдовательно мы поступимъ правильно, если, образовавъ надлежащимъ образомъ нравъ (нравственный характеръ), предоставимъ ему ближайшій уходъ за тѣломъ (ближайшее о немъ попеченіе въ частностяхъ), а сами, для избѣжанія многословія, представимъ только нѣсколько типовъ, образцовъ, характеристическихъ основныхъ чертъ гимнастическаго воспитанія. Такъ мы уже сказали прежде, что стражи должны воздерживаться отъ пьянства, потому что напиться и не знать, гдѣ находишься, можетъ быть простительнѣе всякому, чѣмъ стражу.

Глауконъ. Да, смѣшно было бы, чтобы стражъ нуждался въ стражѣ.

Сократъ. А что̀ скажешь объ ихъ пищѣ? Вѣдь эти люди —борцы, подвизающіеся въ самой важной борьбѣ (т.-е. въ борьбѣ за свое отечество, за его свободу). Такъ не приличенъ ли имъ будетъ тотъ образъ жизни, который ведутъ теперь у насъ (въ Аѳинахъ) атлеты, люди, приготовляющіеся къ публичному состязанію въ борьбѣ?

Глауконъ. Можетъ быть.

Сократъ. Но ихъ образъ жизни какъ-то сонливъ и для здоровья опасенъ. Развѣ ты не видишь, что эти люди проводятъ всю почти жизнь свою во снѣ, и что они, если хоть немного отступаютъ отъ предписаннаго имъ образа жизни, непремѣнно подвергаются долговременнымъ и сильнымъ болѣзнямъ?

Глауконъ. Вижу.

Сократъ. Но военнымъ борцамъ нашимъ необходимо болѣе тщательное тѣлесное (физическое) образованіе, такъ какъ имъ необходимо воздерживаться отъ сна (бодрствовать), подобно собакамъ, сколько возможно острѣе видѣть и слышать, и не быть столь чувствительнымъ, деликатнымъ, относительно здоровья, потому что во время походовъ имъ приходится употреблять перемѣнную воду и пищу, и переносить зной и холодъ.

Такъ наилучшая гимнастика не есть ли сестра, подруга, той простой музыки, о которой мы недавно говорили?

Глауконъ. Какъ это ты понимаешь?

Сократъ. Вѣдь простая и мѣрная гимнастика — это преимущественно военная.

Глауконъ. Въ какомъ отношеніи?

Сократъ. Это всякій можетъ узнать и отъ Гомера. Тебѣ вѣдь извѣстно, что въ военное время Гомеръ кормитъ своихъ героевъ не рыбою, хотя это было близъ моря, у Геллеспонта, и не вареннымъ мясомъ, а только жаренымъ, что̀ всего легче могутъ достать себѣ воины, потому что вездѣ почти для нихъ удобнѣе употреблять прямо огонь, чѣмъ таскать съ собою посуду. И о приправахъ (и лакомствахъ) Гомеръ тоже нигдѣ, кажется, не упоминаетъ.

Впрочемъ это знаютъ и наши атлеты, что кто хочетъ быть здоровъ тѣлесно, тотъ долженъ воздерживаться отъ всего подобнаго.

Глауконъ. Что это справедливо, это знаютъ они, и воздерживаются.

Сократъ. Если же это кажется тебѣ справедливымъ, то ты, конечно, не похвалишь сиракузскаго стола и сицилійскаго разнообразія кушаній?

Глауконъ. Да, похвалы они не заслуживаютъ, кажется мнѣ.

Сократъ. Поэтому ты не одобряешь и того, чтобы желающіе быть здоровыми тѣлесно, связывались съ коринѳскими дѣвками? (Коринѳянки были извѣстны своимъ развратомъ: онѣ истощили многихъ молодыхъ людей.)

Глауконъ. Безъ сомнѣнія.

Сократъ. Слѣдовательно не одобряешь ты и лакомствъ аѳинскихъ печеній?

Глауконъ. Конечно.

Сократъ. Если мы уподобимъ всякую такую пищу и такой образъ жизни музыкѣ и пѣнію, въ которой сходятся всѣ ритмы, то наше уподобленіе будетъ, кажется, вѣрно. Слѣдовательно если разнообразіе темъ (въ музыкѣ) породило необузданность, распутство, то здѣсь въ гимнастикѣ порождаетъ оно болѣзненность; напротивъ, если простота породила тамъ (въ музыкѣ), именно въ душѣ, благоразумную умѣренность или разсудитель-

ность, то здѣсь (въ гимнастикѣ), именно въ тѣлѣ, она порождаетъ здоровье. Когда же въ городѣ, государствѣ, распространяются необузданность, распутство и болѣзненность, то въ немъ открывается множество судилищъ (судебныхъ мѣстъ) и лечебницъ, и пріобрѣтаютъ большое уваженіе искусства судебное и врачебное, особенно же когда ими занимаются многіе свободно рожденные граждане, и занимаются съ большимъ рвеніемъ. Слѣдовательно, что̀ признаешь ты за яснѣйшій признакъ дурного и постыднаго воспитанія въ городѣ, въ государствѣ, какъ не то̀, что не только простонародіе и ремесленники, но и люди, имѣющіе притязаніе на лучшее воспитаніе, имѣютъ нужду въ превосходныхъ врачахъ и судьяхъ? Или тебѣ не кажется постыднымъ и яснымъ признакомъ недостаточнаго (дурного) воспитанія прибѣгать къ тому праведному и справедливому, которому подчиняютъ насъ другіе, будто наши господа и судьи, за неимѣніемъ собственнаго, присущаго намъ, въ насъ живущаго праведнаго и справедливаго?

Главконъ. Это, конечно, постыдно въ высочайшей степени.

Сократъ. А не кажется ли тебѣ, что еще и того постыднѣе, когда кто не только тратитъ бо̀льшую часть своей жизни, таскаясь по судамъ, то какъ истецъ, то какъ отвѣтчикъ, но еще, потерявъ всякое чувство приличія, дозволяетъ убѣдить себя, будто бы онъ можетъ хвалиться, хвастаться тѣмъ, что онъ мастеръ (виртуозъ) въ совершеніи неправдъ и несправедливостей и что онъ искусенъ всякаго рода изворотами найти такой исходъ дѣла, чтобы избѣгнуть наказанія, и притомъ даже для маловажныхъ и незначительныхъ цѣлей, забывая, насколько похвальнѣе и лучше устроить жизнь свою такъ, чтобы не имѣть надобности въ дремлющемъ судьѣ?

Главконъ. Да это еще постыднѣе прежде сказаннаго.

Сократъ. А не постыдно ли имѣть нужду во врачебномъ искусствѣ не для ранъ и не для болѣзней, ежегодно возвращающихся (т.-е. производимыхъ вліяніемъ различныхъ временъ года), а ради болѣзней, порождаемыхъ праздностью и прежде описаннымъ нами образомъ жизни, которые наполняютъ насъ какъ бы болотомъ и удушливымъ воздухомъ, и заставлять почтенныхъ асклепіадовъ давать этимъ болѣзнямъ имена флюса и катарра? (Подъ асклепіадами разумѣются собственно сыновья

и въ особенности ученики знаменитаго врача Асклепія, извѣстнаго больше подъ именемъ Эскулапа; а затѣмъ и вообще врачи.)

Глауконъ. И въ самомъ дѣлѣ эти названія болѣзней новы и весьма странны.

Сократъ. Ихъ, какъ мнѣ кажется, вовсе не бывало во времена Асклепія. До появленія Геродика (софиста, впервые примѣнившаго гимнастику къ врачебному искусству) асклепіады не знали этой, такъ сказать, *педагогики больныхъ* (врачебной гимнастики); когда же Геродикъ, будучи гимнастомъ, разъ заболѣлъ, то онъ соединилъ гимнастику съ врачебнымъ искусствомъ, и сталъ мучить сперва и всего больше самого себя, а потомъ и многихъ другихъ.

Глауконъ. Какъ же это?

Сократъ. Сдѣлавъ свою смерть, такъ сказать долговременною, а именно: между тѣмъ какъ онъ постоянно лечилъ себя отъ болѣзни, которая была смертельною. и отъ которой онъ не могъ, думаю я, вылечить себя, онъ, не будучи способенъ ни къ какому другому занятію, провелъ всю жизнь свою въ леченіи себя, и испытывалъ жестокія мученія, когда онъ хоть нѣсколько отступалъ отъ своего обыкновеннаго образа жизни, и такимъ образомъ въ своей мудрости, ежедневно умирая, дожилъ до глубокой старости.

Глауконъ. Такъ прекрасную же награду получилъ онъ, наконецъ, за свое искусство! (Это сказано иронически, въ томъ смыслѣ, что нельзя назвать награжденнымъ того, кто протянулъ свои страданія чрезъ всю долгую жизнь свою.)

Сократъ. Такую награду, какую, естественно, слѣдовало получить тому, кто не зналъ, что Асклепій не научилъ такому искусству своихъ учениковъ, преемниковъ, не по незнанію такого рода врачебнаго искусства и не по недостатку опытности, а сознавая, что на каждаго (гражданина) во всѣхъ управляемыхъ хорошими законами городахъ, государствахъ, возложено въ городѣ, государствѣ, какое-либо дѣло, которое онъ необходимо долженъ исполнять, и что никому нѣтъ времени всю жизнь свою, больному, лечиться; конечно, это мы находимъ смѣшнымъ, если это дѣлаютъ мастеровые, ремесленники, а если это дѣлаютъ богатые и почитаемые счастливцами, то этого мы не находимъ.

Главконъ. Какъ же это?

Сократъ. Если, напримѣръ, заболѣваетъ плотникъ, то онъ проситъ у врача такого лекарства, чтобы, принявъ его, можно было избавиться ему отъ болѣзни очищеніемъ желудка, — или же проситъ его употребить прижиганіе или рѣзанье. А когда врачъ станетъ прописывать ему долговременное леченіе, велитъ ему, напримѣръ, носить на головѣ шерстяную шапочку, или прикажетъ ему дѣлать что-нибудь подобное, то плотникъ не замедлитъ сказать врачу, что хворать ему нéкогда, и что ему не идетъ вести такой образъ жизни, обращая вниманіе только на болѣзнь свою и не заботясь о предстоящемъ ему дѣлѣ. И послѣ этого, распростившись съ такъ поступающимъ врачемъ, онъ обращается къ своему обыкновенному образу жизни, и если онъ выздоравливаетъ, то занимается своимъ дѣломъ, а если его тѣло не въ силахъ перенести болѣзнь, то смерть избавляетъ его отъ всякаго дѣла.

Главконъ. Такому человѣку и прилично (свойственно) обходиться такимъ образомъ съ врачебнымъ искусствомъ.

Сократъ. Не правда ли—потому что у него есть дѣло, котораго если онъ не дѣлаетъ, то и жить ему не для чего?

Главконъ. Очевидно.

Сократъ. А у богатаго, думаемъ мы, нѣтъ такого обязательнаго дѣла, отъ котораго если онъ вынужденъ будетъ воздержаться, то и жизнь будетъ онъ считать не въ жизнь.

Главконъ. По крайней мѣрѣ говорятъ, что такъ.

Сократъ. Ты вѣдь не слушаешься, конечно, Фокилида, который говоритъ, что когда у кого есть уже чѣмъ жить, тогда-то именно и должно ему заняться, такъ сказать, добродѣтелью.

Главконъ. Я по крайней мѣрѣ думаю, что добродѣтелью должно заниматься еще и прежде.

Сократъ. Не будемъ спорить объ этомъ съ Фокилидомъ, а постараемся уяснить для самихъ себя, долженъ ли богатый заботиться о добродѣтели, и можетъ ли быть сносною для него жизнь безъ этой заботливости, или же хотя продолжительная болѣзнь и мѣшаетъ внимательности къ плотничьему и всякому другому искусству (ремеслу), однакоже препятствуетъ ли она богатому исполнять предписаніе Фокилида?

Главконъ. Да, клянусь Зевсомъ, та излишняя заботливость о тѣлѣ, выступающая изъ предѣловъ мѣрной гимнастики, почти всего больше препятствуетъ этому, потому что она мѣшаетъ и управленію домомъ (домашнимъ хозяйствомъ), и военнымъ походамъ, и сидячимъ занятіямъ должностныхъ (начальствующихъ) лицъ въ городѣ, государствѣ.

Сократъ. Но самое важное—тò, что такая заботливость вредитъ изученію чего бы то ни было, размышленію и разсужденію съ самимъ собою, возбуждая постоянно опасеніе, какъ бы ни явились, отъ (чрезмѣрнаго) напряженія ума, головныя боли и обмороки, и ставя это въ вину философіи (стремленію къ мудрости), такъ что гдѣ есть такая заботливость, тамъ исполненіе и проявленіе добродѣтели совершенно невозможно; ибо эта заботливость доводитъ до того, что человѣкъ считаетъ себя вѣчно больнымъ и никогда не перестаетъ безпокоиться (тревожиться) за свое тѣло.

Итакъ не признаемъ ли мы, что и Асклепій понималъ это, и поэтому къ людямъ, которыхъ тѣло, по природѣ и образу жизни, было здорово, и у которыхъ была только какая-нибудь мѣстная болѣзнь, прилагалъ врачебное искусство, и, изгоняя изъ ихъ тѣла болѣзнь лекарствами и рѣзаньемъ, предписывалъ имъ ихъ обыкновенный образъ жизни, чтобы не причинить вреда общественному благу; напротивъ, онъ не пробовалъ (не рѣшался) лечить внутренно и всецѣло болѣзненнаго (пораженнаго болѣзнью), хилаго, опорожняя (исчерпывая) его (тѣло) понемногу посредствомъ діэты и сообщая ему долгую, но жалкую жизнь, дабы сдѣлать такъ, чтобы отъ такого человѣка могло произойти подобное ему поколѣніе, — напротивъ, онъ думалъ, что не должно ему лечить того, кто не въ состояніи прожить обыкновеннаго предѣла человѣческой жизни, потому что онъ не полезенъ ни своимъ дѣтямъ, ни своему городу, государству.

Главконъ. Видно, ты считаешь Асклепія человѣкомъ, думавшимъ много о благѣ общественномъ (великимъ политикомъ).

Сократъ. Очевидно. И сыновья Асклепіевы могли бы засвидѣтельствовать, что отецъ ихъ былъ такого мнѣнія... Ибо и они помогали только людямъ раненымъ, которые до ранъ были здоровыми и которые вели правильный образъ жизни, а

чтобы остался въ живыхъ человѣкъ по природѣ болѣзненный и распутный,—этого не считали они полезнымъ ни для него самого, ни для другихъ, и думали, что ихъ искусство не должно стараться объ этомъ и лечить такихъ людей, хотя бы они были богаче Мидаса...

Глауконъ. Но что̀ скажешь ты, любезный Сократъ, вотъ о чемъ? Не долженъ ли городъ, не должно ли государство заботиться и о томъ, чтобы у него были хорошіе врачи (какъ и хорошіе судьи)? А хорошими врачами могли бы быть, вѣроятно, тѣ, которые имѣли бы на своихъ рукахъ множество и больныхъ, и здоровыхъ, равно какъ и судьи хороши тѣ, которые обращаются (имѣютъ дѣло) съ людьми разнаго рода (различной натуры).

Сократъ. Безъ сомнѣнія, нужны и хорошіе врачи, какъ нужны и хорошіе судьи. Но знаешь ли, какихъ врачей и судей я считаю такими (хорошими)?

Глауконъ. Узнаю, когда скажешь.

Сократъ. Постараюсь сказать. Но въ *одномъ* и томъ же вопросѣ ты спрашиваешь меня не объ одномъ и томъ же предметѣ.

Глауконъ. Какъ это?

Сократъ. Самыми искусными врачами сдѣлаются тѣ, которые не только съ самаго дѣтства будутъ изучать свое искусство, но и будутъ имѣть дѣло съ возможно бо̀льшимъ числомъ и съ возможно худшими тѣлесными организмами, да и сами на себѣ переиспытаютъ всѣ болѣзни и сами по природѣ не особенно будутъ здоровы. Ибо, думаю я, не тѣломъ лечатъ они тѣло,—иначе тѣло никогда не дозволило бы имъ самому быть или стать дурнымъ, худымъ, а тѣло лечатъ они душою, которая, будучи или сдѣлавшись худою, не можетъ хорошо пользовать что-нибудь.

Напротивъ, судья исполняетъ свою должность, имѣя дѣло съ (чужою) душою (а не съ тѣломъ, какъ врачъ), начальствуя надъ нею (подчиняя ее своей душѣ), которой непозволительно съ юныхъ лѣтъ воспитываться среди душъ дурныхъ и обращаться съ ними, а также самой переиспытывать всѣ роды неправдъ и несправедливостей (всѣ роды пороковъ), совершая ихъ съ тѣмъ, чтобы по своимъ собственнымъ неправдамъ и несправедливостямъ дѣлать заключеніе (судить) проницательно

о чужихъ неправдахъ и несправедливостяхъ (угадывать ихъ), какъ врачъ по своимъ собственнымъ болѣзнямъ можетъ дѣлать заключеніе (судить) о чужихъ болѣзняхъ (угадывать ихъ); напротивъ, душа съ юности должна оставаться неопытною въ дурныхъ нравахъ и незапятнанною ими, если надобно ей сдѣлаться прекрасною и доброю, и судить здраво о праведномъ и справедливомъ. Потому-то добронравные юноши и кажутся простодушно ограниченными и легко поддающимися обману людей неправедныхъ и несправедливыхъ (порочныхъ), что не находятъ въ самихъ себѣ никакого образа, уподобляющагося состоянію дурныхъ людей (въ нихъ нѣтъ ничего тому подобнаго). Вотъ почему судьею долженъ быть не юноша, а добродѣтельный старецъ, узнавшій въ поздніе годы сущность неправды и несправедливости; ощутившій ее не какъ собственную, въ своей душѣ живущую, а какъ нѣчто чужое, чрезъ долговременное наблюденіе надъ чужою неправдою и несправедливостью, и понявшій въ силу знанія, а не собственнаго опыта, какое это зло по своей природѣ (сущности).

Главконъ. Да, натурально, что такой судья въ высшей степени благороденъ.

Сократъ. И вмѣстѣ съ тѣмъ судья хорошій, добрый, какого ты и спрашивалъ (т.-е. какого требовалъ Главконъ, когда предложилъ Сократу вопросъ, не долженъ ли городъ заботиться о пріисканіи хорошихъ врачей и хорошихъ судей); потому что хорошъ, добръ тотъ, у кого хорошая, добрая душа. Напротивъ, судья бойкій и склонный къ подозрительности, который самъ надѣлалъ много неправдъ и несправедливостей, и который, имѣя дѣло съ подобнымъ себѣ, считаетъ себя хитрымъ (искуснымъ) и умнымъ, представляется превосходящимъ (нашего хорошаго судью) своею проницательностью, выработавшеюся собственнымъ опытомъ; но когда онъ имѣетъ дѣло (какъ судья) съ людьми хорошими, добрыми и старѣйшими его, то онъ тотчасъ оказывается нелѣпымъ (глупымъ судьею), являясь некстати, неумѣстно недовѣрчивымъ и непонимающимъ нравственно-добраго характера, такъ какъ въ немъ нѣтъ уподобляющагося тому образа. Но такъ какъ онъ встрѣчается (какъ судья) больше съ людьми дурными, нежели съ хорошими, добрыми, то онъ и кажется и себѣ, и другимъ скорѣе разумнымъ (судьею), нежели глу-

пымъ. Итакъ не въ этомъ (послѣднемъ) человѣкѣ, а въ томъ (первомъ) слѣдуетъ искать хорошаго и мудраго судью, потому что порочность никогда, конечно, не познàетъ ни добродѣтели, ни самой себя; напротивъ, добродѣтель, при развитіи природныхъ задатковъ (способностей, дарованій), современемъ достигнетъ знанія какъ самой себя, такъ и порочности. Слѣдовательно этотъ хорошій, добрый человѣкъ, а не дурной, порочный, будетъ мудрымъ (судьею), кажется мнѣ. Итакъ вмѣстѣ съ такимъ судомъ (съ такимъ устройствомъ судебной части) не устроишь ли ты въ городѣ, государствѣ, и такого же врачеванія, на какое мы указали, т.-е. чтобы оно служило тѣмъ только гражданамъ, которыхъ одарила природа хорошимъ (здоровымъ) тѣломъ и хорошею (доброю душою), а чтобы тѣхъ, которыхъ тѣло худо (болѣзненно), оставлять умирать; тѣхъ же, которыхъ душа дурна и неисцѣлима (неисправима), само просто умерщвляло?

Главконъ. Да, это оказывается всего лучше и для нихъ самихъ, и для города, государства.

Сократъ. А юноши, занимаясь тѣмъ простымъ музыкальнымъ искусствомъ, которое, какъ мы утверждали, порождаетъ въ насъ благоразумную умѣренность или разсудительность, будутъ, конечно, остерегаться имѣть дѣло съ судами, нуждаться въ нихъ.

Далѣе, музыкально-образованный (надлежащимъ образомъ) человѣкъ, если онъ будетъ заниматься гимнастикою указаннымъ нами образомъ, достигнетъ также, если захочетъ, того, что онъ не будетъ нуждаться и во врачебномъ искусствѣ, прибѣгая къ нему только въ случаѣ необходимости. И въ самихъ гимназіяхъ онъ будетъ заниматься тѣлесными упражненіями, имѣя больше въ виду прирожденную ему гнѣвливость, чѣмъ силу (какъ бы сдѣлаться ему сколько возможно сильнымъ), не такъ какъ приготовляющіеся къ состязаніямъ прочіе бойцы, которые стараются увеличить свою тѣлесную силу посредствомъ пищи и разныхъ напряженій.

Развѣ, любезный Главконъ, тѣ, кто предписываетъ (юношамъ), въ виду ихъ воспитанія, заниматься музыкою и гимнастикою, предписываетъ ихъ для того, для чего многіе ду-

маютъ, т.-е. чтобы гимнастикою образовать тѣло, а музыкою душу?

Главконъ. А для чего же иного?

Сократъ. Они предписываютъ заниматься тою и другою, какъ мнѣ кажется, главнымъ образомъ для души.

Главконъ. Какъ это?

Сократъ. Не замѣчаешь ли ты, какого нрава тѣ, кто всю жизнь занимается гимнастикою, оставаясь чуждыми музыкѣ, или тѣ, кто поступаетъ наоборотъ?

Главконъ. О какомъ нравѣ говоришь ты?

Сократъ. О грубомъ (жесткомъ) и суровомъ, жестокомъ нравѣ, и о противномъ тому—мягкомъ и кроткомъ.

Главконъ. Да, я замѣчаю, что занимающіеся *одною* гимнастикою становятся грубѣе, жестче, суровѣе, и, напротивъ, ограничивающіеся *одною* музыкою становятся мягче, чѣмъ это слѣдовало бы (т.-е. первые—слишкомъ жесткими, а послѣдніе—слишкомъ мягкими).

Сократъ. Правда, изъ грубаго, жесткаго отъ природы, права и развивается гнѣвливость (сердечный жаръ), которая, если будетъ правильно воспитываема, то становится мужествомъ (т.-е. такою добродѣтелью, которая необходима стражамъ); однакоже если гнѣвливость будетъ развиваема чрезмѣрно, то она превратится въ жестокость, суровость и задорливость. Правда также, что философская натура стремится къ мудрости и заключаетъ въ себѣ кротость (мудрость всегда бываетъ соединена съ мягкостью и кротостью); однакоже если человѣкъ предается чрезмѣрно кротости, то она превратится въ чрезмѣрную мягкость; а если, напротивъ, кроткій нравъ будетъ правильно воспитываемъ, то станетъ столько нѣжнымъ, сколько ему и слѣдуетъ быть. Но мы прежде согласились, что у стражей должна быть та и другая натура. Слѣдовательно обѣ эти натуры должны быть согла-шены, сгармонированы въ нихъ. А кто находится самъ съ собою въ такомъ согласіи, въ такой гармоніи, того душа вмѣстѣ и благоразумно умѣренна или разсудительна, и мужественна; если же нѣтъ, то душа его труслива и груба. Итакъ если кто допуститъ, чтобы ему насвистывали что-нибудь на флейтѣ, и чтобы чрезъ его уши, какъ бы чрезъ воронку, вливали въ его душу недавно упомянутые нами сладкіе, изнѣжи-

вающіе, жалобные тоны, и если онъ всю жизнь свою проведетъ среди пѣсенъ, то въ весельяхъ, то въ печаляхъ,—то такой человѣкъ *сперва* конечно смягчитъ (какъ смягчается, напримѣръ, желѣзо) тѡ, что въ немъ было (чрезмѣрно) гнѣвливаго, и превратитъ въ себѣ грубое (жесткое) и неприличное въ приличное. Но *потомъ*, если онъ будетъ продолжать настойчиво такое смягченіе гнѣвливаго въ немъ, то онъ будетъ растапливать, превращать въ жидкое состояніе это, такъ сказать, желѣзное въ душѣ своей, до тѣхъ поръ, пока не вытопитъ изъ нея (изъ души своей) всей гнѣвливости, всего сердечнаго жара, всей сердечной горячности, пока не вырѣжетъ, такъ сказать, нервовъ изъ своей души, и пока не станетъ самъ, по выраженію Гомера, „малодушнымъ въ бою". При этомъ если музыка (музыкальное воспитаніе) найдетъ человѣка такимъ, что въ немъ уже съ самаго начала, отъ природы, нѣтъ гнѣвливости, сердечнаго жара, сердечной горячности, то она *скоро* сдѣлаетъ его такимъ, какимъ мы сказали (т.-е. чрезмѣрно мягкимъ); если же музыка найдетъ въ его натурѣ гнѣвливость, сердечный жаръ, то она, ослабивъ ее, сдѣлаетъ такого человѣка колеблющимся, т.-е. такимъ, который скоро раздражается, разгорячается, и притомъ отъ ничтожныхъ причинъ, и скоро опять остываетъ, охладѣваетъ, и изъ человѣка гнѣвливаго, съ сердечнымъ жаромъ, съ сердечною горячностью, сдѣлаетъ его человѣкомъ желчнымъ и сварливымъ, вспыльчивымъ, съ которымъ уже трудно будетъ сладить (ужиться). Напротивъ, если кто чрезмѣрно будетъ заниматься гимнастикою и откармливать себя, но останется чуждымъ музыкѣ и философіи (стремленію къ мудрости), то онъ, если будетъ тѣлесно здоровымъ, *сперва* исполнится надменностью и гнѣвливостью, сердечною горячностью, и превзойдетъ, такъ сказать, самого себя въ мужествѣ. Но *потомъ*, когда онъ ничѣмъ другимъ не будетъ заниматься, и ни съ какою музою не будетъ обращаться, проводить время, то онъ, еслибы въ душѣ его и была какая любознательность, никогда не отвѣдавши никакого ученія и изслѣдованія, и никогда не принимая никакого участія въ изысканіяхъ или въ другомъ какомъ-либо научномъ занятіи, станетъ (душевно) слабымъ (безсильнымъ), глухимъ и слѣпымъ существомъ, такъ какъ онъ (т.-е. его душа) не будетъ ничѣмъ возбуждаться, ничѣмъ

питаться, и не будетъ очищать и уяснять свои воспріятія. Такой человѣкъ, думаю я, будетъ врагомъ всякихъ изысканій и ненавистникомъ музъ; ничего не будетъ онъ стараться достигать силою убѣжденія; напротивъ, онъ будетъ стараться достигать всего только насиліемъ и неистовствомъ, подобно дикому звѣрю, и такимъ образомъ будетъ проводить жизнь, чуждую гармоніи и прелести. Вотъ ради того и другого (для избѣжанія обѣихъ крайностей, чрезмѣрной гнѣвливости и чрезмѣрной кротости), какой-то богъ, сказалъ бы я, даровалъ людямъ и два искусства, музыку и гимнастику, т.-е. даровалъ ихъ въ виду двоякой натуры, гнѣвливой (полной сердечной горячности) и философской (стремящейся къ мудрости нераздѣльной съ кротостью), а не для тѣла и души, развѣ только между прочимъ (косвенно), — напротивъ, именно въ виду той двоякой натуры, дабы обѣ натуры, какъ чрезъ напряженіе, такъ и чрезъ ослабленіе свое до извѣстнаго предѣла, приходили къ взаимному согласію, къ гармоніи. Поэтому кто наилучше соединяетъ музыку и гимнастику, и въ наиболѣе правильной пропорціи допускаетъ ихъ дѣйствовать на свою душу, —того, конечно, мы можемъ по всей справедливости назвать человѣкомъ гораздо болѣе музыкальнымъ, и состоящимъ съ собою въ гораздо лучшей гармоніи (гораздо гармоничнѣе настроеннымъ), нежели того, кто умѣетъ настроивать гармонически струны. Итакъ, любезный Глауконъ, не будетъ ли намъ всегда, постоянно нуженъ именно *такой* настройщикъ и для города, государства, если хочетъ оно сохранить свой строй (т.-е. какъ начальствующій, какъ правитель государства)?

Глауконъ. Безъ сомнѣнія нуженъ, и притомъ возможно совершенный настройщикъ.

Сократъ. Затѣмъ, говорить ли намъ еще подробно о хороводныхъ пляскахъ стражей, объ ихъ охотѣ съ собаками и безъ собакъ, объ ихъ боевыхъ состязаніяхъ, объ ихъ конныхъ ристалищахъ (бѣгахъ)? Вѣдь почти очевидно, что все это должно соотвѣтствовать тому, что мы уже сказали, и слѣдовательно не трудно опредѣлить, каково все это должно быть (поэтому Сократъ и пропустилъ это).

Глауконъ. Не трудно.

Такъ оканчивается содержаніе третьяго раздѣла второй части.

Говоря вообще, въ этомъ третьемъ раздѣлѣ второй части содержится въ очеркѣ Платонова философская этико-политическая педагогика, но изложенная въ нераздѣльной связи съ очеркомъ его философіи, религіи и его философіи изящныхъ искусствъ съ одной стороны, а съ другой стороны съ его философіею государства или политикою, нераздѣльною съ его этикою вообще, въ составъ которыхъ войдетъ его философія права, или дикеологія, ибо здѣсь разсматривается политическое и этическое воспитаніе гражданъ государства, и притомъ не всѣхъ, а только стражей, состоящихъ собственно изъ воиновъ и изъ выбираемыхъ изъ нихъ правителей государства, какъ начальствующихъ, потому что въ стражахъ-то и лежитъ, по мнѣнію Платона, вся сила и вся мудрость государства: сила—въ воинахъ, мудрость—въ начальствующихъ, въ правителяхъ государства.

Руководнымъ практическимъ принципомъ воспитанія стражей государства поставляется здѣсь требованіе, чтобы воспитаніе соединяло въ одно стройное цѣлое, въ гармонію, обѣ противоположныя стороны человѣческой природы: гнѣвливость, сердечную горячность, и нераздѣльную съ нею подвижность, свойственныя мужеству, съ одной стороны, а съ другой стороны—кротость и нераздѣльную съ нею спокойную неподвижность, свойственную благоразумной умѣренности или разсудительности, и чтобы воспитаніе предохраняло отъ односторонняго развитія той или другой стороны природы человѣческой, такъ какъ такая односторонность пагубна особенно для стражей государства, а слѣдовательно и для самого государства.

Такая гармонія въ одномъ и томъ же индивидѣ, именно въ стражѣ, обѣихъ сторонъ природы человѣческой обусловливается здѣсь тѣмъ практическимъ соображеніемъ Платона, что стражи должны быть гнѣвливы противъ внѣшнихъ и внутреннихъ враговъ государства, и кротки въ отношеніи къ мирнымъ согражданамъ своимъ, дабы государство не ослабѣло отъ внутреннихъ раздоровъ и междоусобицы, что, какъ свидѣтельствуетъ исторія, всегда бываетъ тамъ, гдѣ воины являются господствующимъ классомъ; кромѣ того такая гармонія представляется здѣсь Платономъ, какъ основное условіе *научнаго*, именно истинно-фило-

софскаго образованія, ибо верховная цѣль философіи состоитъ въ жизни, сознательно устроенной согласно съ требованіемъ, чтобы гармонія была и въ мышленіи, и во внѣшней дѣятельности человѣка. Сверхъ того, стражъ долженъ представлять собою, по мнѣнію Платона, образъ философа и въ томъ отношеніи, чтобы онъ смотрѣлъ на знакомыхъ, т.-е. на согражданъ своихъ, какъ на пріятелей, друзей, а на незнакомыхъ, т.-е. на чужихъ, какъ на непріятелей, враговъ своихъ; ибо философъ вообще чувствуетъ себя какъ бы у себя дома только въ области знанія, т.-е. только тò для него *свое*, чтò онъ позналъ; всего же прочаго, чего онъ не усвоилъ себѣ познаніемъ, съ чѣмъ онъ, такъ сказать, не сдружился, онъ чуждается.

Затѣмъ Платонова педагогика примыкаетъ въ существенномъ къ преобладающему вообще въ греческихъ государствахъ всѣхъ племенъ образу воспитанія, въ томъ отношеніи, что она сводитъ все воспитаніе къ двумъ главнымъ его составнымъ частямъ: къ гимнастикѣ и къ музыкѣ, или искусству музъ, соединяющему въ себѣ и собственно такъ-называемую поэзію, т.-е. искусство творческаго вымысла, и реторику, т.-е. искусство рѣчи, со включеніемъ грамоты, и собственно музыку, т.-е. тоническое искусство, и даже начатки философіи и вообще наукъ. Такое сведеніе всего воспитанія къ гимнастикѣ и музыкѣ основывали греки на двойственности человѣческой природы, состоящей изъ тѣла и души; такъ что гимнастикой, говорили они, воспитывается тѣло человѣка, а музыкой—душа его.

Но въ двухъ важныхъ отношеніяхъ Платонъ уже здѣсь возвышается надъ такимъ воззрѣніемъ грековъ на воспитаніе, полагая тѣмъ основу для болѣе глубокаго ученія о воспитаніи.

Во-первыхъ, у Платона музыка не слѣдуетъ по времени за гимнастикою, какъ это было въ обычаѣ у грековъ, а, напротивъ, предшествуетъ ей, и вмѣстѣ съ тѣмъ господствуетъ надъ нею. Ибо, показывая существенное равенство обѣихъ, Платонъ признаетъ однакоже гимнастику не корнемъ, а какъ бы плодомъ музыки, на томъ основаніи, что не тѣло дѣлаетъ душу прекрасною и доброю, а, напротивъ, образованная душа, какъ прекрасная и добрая, необходимо старается образовать и тѣло сколь возможно совершеннѣе въ гармоніи съ совершенною же душою.

Такимъ образомъ Платонъ, съ одной стороны, уничтожаетъ противоположность въ природѣ человѣческой, т.-е. двойственность, дуализмъ тѣла и души, признавая, что душа есть истинная сущность человѣка и что *ея* правильное образованіе, воспитаніе есть единственная цѣль обѣихъ отраслей воспитанія, т.-е. и гимнастики, и музыки. Этимъ именно, съ другой стороны, Платонъ устраняетъ то преобладаніе гимнастики надъ музыкой, которымъ гимнастика пользовалась при воспитаніи юношества во многихъ греческихъ государствахъ, приводя ее къ надлежащей мѣрѣ и совершенно подчиняя ее музыкѣ, но такъ, что гимнастика и есть ея необходимый элементъ, безъ котораго музыка не достигаетъ своей цѣли — гармоническаго соединенія въ стражахъ гнѣвливости и кротости, мужества и благоразумной умѣренности или разсудительности.

Затѣмъ, *во-вторыхъ*, Платонъ понимаетъ музыку гораздо глубже, нежели какъ понимало ее большинство его современниковъ. Такъ онъ разсматриваетъ музыку болѣе съ этической, нежели съ эстетической стороны, видя въ ней средство не только для образованія чувства прекрасной и изящной формы, но вмѣстѣ съ тѣмъ и средство для образованія, развитія чувства нравственнаго, нераздѣльнаго съ религіознымъ чувствомъ, или для развитія добродѣтели и религіозности, и наконецъ даже средство для образованія развитія способности стремиться къ истинному знанію, къ мудрости, которая господствуетъ надъ обѣими, т.-е. надъ добродѣтелью и религіозностью.

Отсюда выводитъ Платонъ, что музыкальное—въ его смыслѣ—воспитаніе не только должно простираться на всѣ формальныя, въ обширномъ смыслѣ, стороны музыки, т.-е. на различныя формы поэтическихъ произведеній—лирическую, эпическую и драматическую поэзію, а также на различные элементы музыки въ собственномъ смыслѣ, какъ тоническаго искусства, т.-е. на тоны и ритмы, и что все это должно быть тщательно разобрано критически, дабы сдѣлать изъ всего этого надлежащій выборъ въ виду этическихъ, нравственныхъ цѣлей; но Платонъ требуетъ также, чтобы музыкальное воспитаніе обращало вниманіе и на содержаніе поэтическихъ произведеній, устраняя изъ нихъ все, что можетъ наполнить юношеское сердце

безнравственными образами и лживыми представленіями о всемъ божественномъ и человѣческомъ.

Съ критическаго разбора содержанія греческихъ поэтическихъ произведеній—Гомера, Гезіода, Пиндара, Эсхила и проч. —и начинаетъ Платонъ этотъ третій раздѣлъ второй части. Такъ переходимъ мы къ частностямъ, содержащимся въ этомъ раздѣлѣ.

При своемъ критическомъ разборѣ греческихъ поэтическихъ произведеній Платонъ становится въ рѣзкую противоположность тогдашнему греческому обычаю, состоявшему въ томъ, что уже и первыя упражненія въ чтеніи и письмѣ — словомъ, обученіе грамотѣ—производились въ особенности надъ Гомеромъ, и что греки заставляли дѣтей своихъ заучивать его стихи, съ тѣмъ, чтобы приведенными въ нихъ высокими образцами добродѣтели дѣти могли уже съ самого нѣжнаго, впечатлительнаго возраста воспламеняться желаніемъ подражать этимъ образцамъ.

Съ тѣмъ вмѣстѣ Платонъ дѣлаетъ здѣсь смѣлый шагъ впередъ къ тому, чтобы возстать противъ укоренившагося вѣками авторитета какъ этого Гомера, такъ и Гезіода, слова которыхъ еще во многомъ имѣли для греческаго народа вообще значеніе догматовъ вѣры, а также чтобы побороть вытекавшіе большею частью изъ этихъ и подобныхъ имъ поэтическихъ произведеній нравственно нечистые элементы греческой народной религіи, и чтобы, напротивъ, по возможности спасти остающіяся еще въ ней добронравственныя истины.

За мѣрило, критерій нравственнаго содержанія произведеній беретъ Платонъ четыре кардинальныя добродѣтели, разсматривая ихъ одну за другою, — благочестіе, мужество, благоразумную умѣренность или разсудительность и правду и справедливость, показывая, что̀ въ этомъ содержаніи противно каждой изъ нихъ.

Съ перваго же взгляда поражаетъ насъ, что Платонъ еще приводитъ здѣсь благочестіе, какъ кардинальную добродѣтель, что̀ дѣлалъ онъ только въ первыхъ, по времени, разговорахъ своихъ, а не въ послѣдующихъ, и что, напротивъ, мудрости онъ вовсе здѣсь не приводитъ, какъ кардинальной добродѣтели.

Но это объясняется тѣмъ, что Платонъ говоритъ здѣсь о

воспитаніи только перваго, нѣжнаго возраста, а въ этомъ возрастѣ мудрость можетъ быть сообщаема только подъ покровомъ миѳовъ, какъ религіозныхъ аллегорій, которыя по сущности своей относятся къ области благочестія, какъ добродѣтели. Поэтому благочестіе и заступаетъ здѣсь мѣсто мудрости, и притомъ такъ, что Платонъ начинаетъ и здѣсь съ благочестія, ставя его во главѣ всѣхъ прочихъ кардинальныхъ добродѣтелей, вмѣсто того, чтобы начать съ мудрости.

Обращая вниманіе на противорѣчіе поэтическихъ произведеній по ихъ содержанію съ требованіями благочестія, какъ добродѣтели, Платонъ показываетъ, что большинство миѳовъ, сказаній, легендъ о богахъ и герояхъ состоитъ въ противорѣчіи съ чистымъ воззрѣніемъ на божество, и потому большею частью не годится для воспитанія юношества.

Въ этой борьбѣ своей противъ поэтовъ Платону представляются три основныя свойства божеской сущности, чрезъ которыя сквозитъ уже Платоново ученіе объ идеяхъ въ томъ его совершенномъ видѣ, въ какомъ оно представлено въ слѣдующихъ книгахъ.

Какія же это три существенныя свойства божества, по ученію Платона?

1. Богъ благъ. Онъ никогда не можетъ дѣлать зла, а потому и людямъ можетъ онъ оказывать *только* благо, добро; зло же есть большею частью дѣло, продуктъ самихъ людей; слѣдовательно недостойно божества представленіе, что будто бы оно приводитъ человѣка ко злу, соблазняетъ его, или же губитъ его изъ зависти, или же просто изъ чистаго произвола ниспосылаетъ ему незаслуженныя имъ бѣдствія; напротивъ, всякое бѣдствіе, ниспосылаемое божествомъ человѣку, имѣетъ цѣлью его нравственное очищеніе или исправляющее его наказаніе, а слѣдовательно бѣдствіе есть на самомъ дѣлѣ добро, благо, а не зло.

2. Богъ единъ; поэтому божество не можетъ вступать въ борьбу, стать въ противоположность само съ собою; слѣдовательно всѣ миѳы о враждѣ и борьбѣ боговъ между собою должны быть абсолютно отвергнуты, какъ противныя сущности божественнаго, какъ ложныя.

Въ признаніи этихъ двухъ существенныхъ свойствъ божества

указывается уже съ достаточною ясностью на двѣ слѣдующія основныя истины:

а) Въ первомъ существенномъ свойствѣ божества указывается на то̀, что идея добра, блага, есть высочайшая изъ всѣхъ идей, верховная идея, и что зло, какъ и все несовершенное и своей цѣли несоотвѣтствующее, принадлежитъ не къ міру идей, истиннаго бытія, истинно сущаго, а къ міру явленій небытія, не-сущаго; зло имѣетъ только призракъ бытія, и оно всегда опять снимается въ добрѣ; впрочемъ это не-сущее, это отрицаніе истинно-сущаго, бытія, это зло является въ чувственной, образной формѣ Платонова изложенія иногда и какъ положительная сила, сопротивляющаяся добру.

б) Во второмъ существенномъ свойствѣ божества указывается на то̀, что верховная идея, т.-е. идея добра, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и верховное единое, слѣдовательно нѣчто нераздѣльное само въ себѣ, не противоположное само себѣ.

3. Третье существенное свойство божества: богъ есть существо неизмѣнное и—что̀ въ сущности съ этимъ тождественно—существо простое и правдивое; природѣ божества противорѣчитъ всякая ложь, т.-е. и какъ заблужденіе въ мышленіи, и какъ ложь, обманъ, на словахъ и дѣлахъ; чѣмъ и отвергаются нелѣпыя сказанія поэтовъ какъ о дѣйствительныхъ превращеніяхъ боговъ въ разные образы, такъ и о возбужденіи богами въ людяхъ призрачныхъ образовъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ здѣсь указывается уже на простое, неизмѣнное, всегда себѣ равное, истинное бытіе идеи, и между прочимъ на мысль, выраженную Платономъ въ разговорѣ „Филебъ“, — словами, что „правда есть основное свойство верховнаго добра“.

Отъ воспитанія въ благочестіи, этой первой кардинальной добродѣтели, переходитъ Платонъ къ воспитанію въ другой кардинальной добродѣтели—къ мужеству, главное, существенное свойство котораго полагаетъ онъ здѣсь, какъ и въ разговорѣ „Филебъ“, въ томъ, чтобы человѣкъ не боялся смерти, потому что она не есть зло.

И относительно этой добродѣтели, мужества, находитъ Платонъ въ греческихъ поэтическихъ произведеніяхъ, много такого, что̀ противно существенному свойству мужества, ибо поэты много говорятъ объ ужасахъ смерти и преисподней, и часто

заставляютъ боговъ и героевъ изливаться въ громогласномъ плачѣ, въ стенаніяхъ и жалобахъ на бѣдствія людскія и на смерть,— какъ на горькій удѣлъ человѣка. Но какъ громогласный плачъ, такъ и, наоборотъ, тотъ громогласный смѣхъ, которому у поэтовъ предаются иногда боги, Платонъ считаетъ также недостойнымъ ихъ вымысломъ; ибо и плачъ, и смѣхъ несовмѣстимы съ неизмѣняемостью, ровностью божества. Вообще Платонъ не придаетъ никакой нравственной цѣны чувствованіямъ ни радости, ни скорби, и потому не допускаетъ ихъ въ богахъ и герояхъ, ни даже въ миѳахъ. Это потому, что Платонъ, при всей своей относительной чистотѣ, не могъ еще возвыситься до современной намъ этики, которая придаетъ высокую нравственную цѣну той божественной скорби, которую напримѣръ выразилъ Христосъ, предвидя и гибель своего народа, и ожидающую его учениковъ горькую участь въ мірѣ семъ, и т. п.,—скорби не унижающей, а, напротивъ, возвышающей даже Богочеловѣка. Кромѣ того Платонъ доказываетъ неумѣстность скорби хорошаго, добраго человѣка о смерти друзей и вообще близкихъ ему людей, между прочимъ, тѣмъ, что человѣкъ, дабы вести хорошую жизнь, довлѣетъ самъ себѣ, не нуждаясь для этого ни въ комъ другомъ, изолируя такимъ образомъ человѣка какъ индивида, ставя его въ такое эгоистическое положеніе, которое противно всякой доброй нравственности.

Переходя къ третьей кардинальной добродѣтели—къ благоразумной умѣренности или разсудительности или самообладанію, Платонъ находитъ несовмѣстными съ нею грубыя представленія поэтовъ о необузданной жаждѣ наслажденій боговъ и героевъ, о любостяжательности и подкупности послѣднихъ, а также объ ихъ неповиновеніи богамъ.

Наконецъ, переходя къ четвертой и послѣдней кардинальной добродѣтели—къ правдѣ и справедливости, Платонъ находитъ что съ нею несовмѣстны вымыслы поэтовъ, лгущіе о счастіи неправедныхъ и несправедливыхъ и о несчастіи праведныхъ и справедливыхъ, и представляющіе выгоды неоткрытой, необличенной неправды и несправедливости и невыгоды праведной и справедливой жизни, слѣдовательно тѣмъ самымъ восхваляющіе Ѳразимаховъ принципъ, что правда и справедливость есть только чужое добро, будучи полезна только другимъ,

а самому праведному и справедливому она вредна, для него она есть зло.

Разсмотрѣвъ критически, въ педагогическомъ отношеніи, содержаніе греческихъ поэтическихъ произведеній, Платонъ разсматриваетъ затѣмъ въ томъ же отношеніи ихъ форму.

Съ этого разсматриванія начинается то̀, что можно назвать философіею изящныхъ искусствъ или эстетикою Платона, но нераздѣльную у него здѣсь съ его педагогикою, какъ нераздѣльна у него здѣсь и его философія религіи.

Замѣтимъ вообще, что эта философія изящныхъ искусствъ отправляется отъ той основной мысли, что изящное искусство, какъ изображающее красоту, изящное, прекрасное, не могущее быть отличнымъ отъ добра, добраго, должно проявлять только гармоническое и мѣрное, гармонію и мѣру, въ чемъ и даетъ о себѣ знать красота души человѣческой; слѣдовательно, напротивъ, изящное искусство никогда не должно проявлять ничего дисгармоническаго и безмѣрнаго, противнаго нравственной гармоніи жизни; наконецъ, изящное искусство должно возбуждать въ человѣкѣ не какое-либо чувственное удовольствіе, наслажденіе, а только то̀ высшее и чистѣйшее чувство удовольствія, наслажденія, которое вытекаетъ изъ разсматриванія нравственнаго и душевнаго изящнаго, прекраснаго, нравственной и душевной красоты.

Гармонія и мѣра являются въ жизни человѣка преимущественно какъ такое господство разума, которымъ установляется равновѣсіе между мужествомъ и благоразумною умѣренностью или разсудительностью, — слѣдовательно гармоническое и мѣрное соединеніе противоположныхъ добродѣтелей, между тѣмъ какъ чрезмѣрность той или другой стороны этихъ противоположностей уничтожила бы согласіе, гармонію между ними, а съ тѣмъ вмѣстѣ — всю красоту, все изящное, прекрасное въ человѣкѣ, нераздѣльное съ добрымъ. Это есть уже основная мысль выраженной здѣсь Платономъ этики, нераздѣльной, такимъ образомъ съ его философіей изящныхъ искусствъ и съ его педагогикою. Но въ этой мысли скрывается и новый моментъ въ опредѣленіи Платономъ понятія правды и справедливости, относящейся уже къ Платоновой дикеологіи, а именно, что праведное и справед-

ливое есть прекрасное, которое, какъ гармоническое и мѣрное, тождественно съ добрымъ.

Въ разсматриваемой Платономъ, въ частности, формѣ поэтическихъ произведеній мы встрѣчаемъ два замѣчательныхъ воззрѣнія Платона, которыя внесъ потомъ Аристотель въ свою поэтику, хотя и съ нѣкоторыми измѣненіями и дополненіями:

1. Опредѣленіе не только поэзіи, но и вообще всякаго изящнаго искусства, какъ подражанія дѣйствительности, а не просто только природѣ, или, лучше, какъ изобразительнаго представленія дѣйствительности, реальности, которое впрочемъ, по замѣчанію Аристотеля, можетъ быть и украшающимъ дѣйствительность, реальность, дѣлающимъ ее прекраснѣе, изящнѣе, нежели какъ она есть на самомъ дѣлѣ. Но Платонъ, еще не вполнѣ понимая истинную сущность изящнаго искусства, видѣлъ въ немъ только изображеніе явленія или, другими словами, только изображеніе изображенія же, и слѣдовательно вовсе не совершенное представленіе идей, которое ниже даже дѣйствительныхъ, реальныхъ предметовъ, не говоря уже о томъ, что онъ ниже идей, идеаловъ. Поэтому Платонъ хотя и приписывалъ поэтамъ и вообще художникамъ природную даровитость и воодушевленіе, но отказывалъ имъ въ философскомъ сознаніи идей, идеаловъ, и даже въ истинномъ знаніи своего собственнаго искусства.

2. Мы встрѣчаемъ здѣсь у Платона попытку свести поэзію къ тремъ главнымъ родамъ и опредѣлить и различность ихъ точнѣе, возведеніемъ ихъ къ принципу. Такъ Платонъ раздѣляетъ поэзію, да и вообще всякую рѣчь, на слѣдующіе три рода: а) простую, т.-е. повѣствовательную, когда поэтъ говоритъ одинъ и только отъ своего лица; б) подражательную, когда поэтъ самъ вовсе не говоритъ отъ своего лица, а заставляетъ говорить другія, имъ выводимыя лица, и в) смѣшанную изъ этихъ обѣихъ формъ. Перваго рода поэзія есть лирическая, лирика, въ которой преобладаетъ субъективный характеръ; вторая—драматическая, драма, съ объективнымъ преимущественно характеромъ; а третья—эпическая, эпопея, съ тѣмъ и другимъ характеромъ. Вотъ Платонъ допускаетъ собственно только перваго рода форму, а двѣ остальныя формы допускаетъ лишь съ большими ограниченіями, только когда онѣ могутъ быть

средствами для образованія въ добродѣтели или упражненіями въ произнесеніи драматическихъ и эпическихъ поэтическихъ произведеній,—при воспитаніи юношей, какъ будущихъ защитниковъ и правителей своего отечества, въ смыслѣ „орудій его свободы“ (какъ онъ выражается), гармонически соединяющихъ въ себѣ мужество и мудрость. Такъ напримѣръ, онъ запрещаетъ этимъ благороднымъ юношамъ представлять рабовъ и другихъ людей изъ простонародья, а также людей дурныхъ нравовъ и съ дурными страстями, вообще представлять что-либо недостигающее надлежащей мѣры или же, напротивъ, чрезмѣрное, дабы, привыкнувъ къ характеру своихъ ролей, они сами не сдѣлались внутренно раболѣпными и дабы они не отчуждились отъ строгой простоты нравовъ и образа жизни, требуемой ихъ призваніемъ, и не усвоили себѣ разнообразнаго, сложнаго характера, противнаго добродѣтели, которая, по своей природѣ, проста какъ истина, и дабы не привыкли они къ той раздробленной многими занятіями, дѣлами жизни, которая была свойственна особенно тогдашней демократіи. Ставя всего выше въ искусствѣ простоту, несложность, какъ наиболѣе сродную съ простотою идеи, Платонъ изъ всѣхъ родовъ поэзіи ставитъ всего выше лирику, какъ самую простую и вмѣстѣ истинную поэзію, такъ какъ въ лирическомъ произведеніи поэтъ выражаетъ свои собственныя чувствованія, и такъ какъ въ лирическихъ произведеніяхъ, особенно въ гимнахъ, всего чище выражается элементъ того боговдохновенія (μανία), на которое смотритъ Платонъ какъ на основное условіе всякаго высшаго, даже философскаго стремленія души, и въ которомъ онъ признаетъ непосредственное дѣйствіе созерцанія идей. За лирикою уже второе только мѣсто предоставляетъ Платонъ эпопеѣ, какъ тому роду поэзіи, въ которомъ смѣшаны простое повѣствованіе и подражаніе. На послѣднее же, третье мѣсто ставитъ онъ драму, сущность которой состоитъ въ разнообразіи, наиболѣе удаляющемся отъ простоты идей. Все это онъ примѣняетъ и къ прозаическимъ произведеніямъ, забывая характеристическое отличіе прозы отъ поэзіи.

Поэтому Платонъ хотя и изъявляетъ готовность оказать эпическому и драматическому поэту высочайшія почести, какъ боговдохновенному мужу, однакоже, онъ изгоняетъ его изъ

своего совершеннаго, образцоваго государства. Въ этомъ выражается со всею ясностью воззрѣніе Платона на соотношеніе между собственною эстетикою и этикою, между изящнымъ, прекраснымъ и добрымъ, ибо Платонъ, несмотря на свою воспріимчивость къ красотамъ эпической и драматической поэзіи, готовъ пожертвовать ими для высшихъ нравственныхъ этическихъ цѣлей.

Такому предпочтенію лирической поэзіи передъ эпическою и драматическою много способствовало, конечно, еще и то воззрѣніе Платона, что онъ видѣлъ въ лирическомъ произведеніи наибольшее сліяніе обоихъ элементовъ, признаваемыхъ имъ въ музыкѣ, въ обширномъ смыслѣ искусства музъ, т.-е. сліяніе собственно такъ-называемой поэзіи или поэтическаго искусства и собственно музыки, тоническаго искусства. Ибо онъ не признаетъ музыки, какъ тоническаго искусства, безъ словъ; напротивъ, по его мнѣнію, только словами и выраженными въ нихъ мыслями, какъ ихъ содержаніемъ, и долженъ обусловливаться выборъ тона и ритма. Поэтому и въ музыкѣ, въ смыслѣ тоническаго искусства, текстъ есть, по мнѣнію Платона, такой же существенный элементъ, какъ и тонъ, и ритмъ, и притомъ какъ владычествующій надъ ними элементъ, ихъ обусловливающій.

Прилагая къ различнымъ формамъ такой музыкальной лирики, т.-е. лирическихъ поэтическихъ произведеній, воспѣваемыхъ, вообще сопровождаемыхъ музыкою въ собственномъ смыслѣ, то же самое этико-педагогическое мѣрило, какое онъ прилагалъ прежде къ поэзіи вообще, Платонъ, сказавъ уже довольно о словахъ, о рѣчи, по ихъ содержанію и формѣ, останавливается затѣмъ на обоихъ прочихъ составныхъ частяхъ элементовъ музыки, въ смыслѣ тоническаго искусства, на тонахъ и на ритмѣ.

Согласно съ пиѳагорейцами, которые были преимущественно дорійцами, и согласно со своею особенною привязанностью ко всему дорійскому, Платонъ и относительно тоновъ предпочичаетъ простое, несложное, несмѣшанное, разнообразному и искусственно смѣшанному, сложному, и потому отдаетъ первенство дорійскому тону за его мужественно-серьезный, торжественно-возвышенный, мѣрный и воинственный характеръ и

за его строгую простоту, съ которою выражаетъ онъ основныя ариѳметическія соотношенія тоновъ между собою, — передъ тономъ лидійскимъ, жалобнымъ, вообще сантиментальнымъ, и передъ тономъ іонійскимъ, какъ возбуждающимъ лѣнь и нѣгу, изнѣживающимъ и служащимъ чувственному наслажденію жизнью. По той же самой причинѣ Платонъ изъ музыкальныхъ инструментовъ допускаетъ, какъ наиболѣе соотвѣтствующую сущности и дорійскому тону, простую осьмиструнную лиру и цитру, и отвергаетъ инструменты многострунные, какъ соединяющіе въ себѣ всѣ различные тоны, а также отвергаетъ флейту, именно въ родѣ нашего кларнета, которую онъ остроумно признаетъ самымъ многострунным изъ всѣхъ инструментовъ за большое разнообразіе ея тоновъ, допуская только, и тѳ для сельской музыки, такъ-называемую Панову флейту, т.-е. свирѣль, какъ выражающую самую простую гамму. Сверхъ того Платонъ одобряетъ также и фригійскій тонъ, противоположный дорійскому въ томъ отношеніи, что фригійскимъ тономъ смягчается нѣсколько дорійскій, за мирный, располагающій къ спокойному веселью, характеръ и какъ наиболѣе годный для молитвы. Въ соединеніи обоихъ тоновъ, дорійскаго и фригійскаго, находитъ Платонъ выраженіе того сліянія мужества и благоразумной умѣренности или разсудительности, которое онъ прежде поставилъ какъ основной законъ воспитанія стражей.

Наконецъ, при выборѣ и соединеніи трехъ основныхъ ритмовъ, Платонъ требуетъ исключенія слишкомъ разнообразныхъ и сложныхъ ритмовъ и возможно совершеннѣйшаго соединенія благоразумно-умѣреннаго начала съ началомъ мужественнымъ; приэтомъ онъ имѣлъ въ виду, кажется, военную пѣснь, соединяющую надлежащимъ образомъ три основныхъ ритма.

Платонъ смотрѣлъ вообще на музыку, въ смыслѣ тоническаго искусства, какъ на главное, первостепенное нравственно-воспитательное средство. На такое воззрѣніе Платона имѣло большое вліяніе убѣжденіе пиѳагорейцевъ въ огромной нравственной силѣ этой музыки; ибо пиѳагорейцы сводили не только внѣшнюю видимую природу, но и всю внутреннюю душевную жизнь человѣка къ ариѳметически-опредѣленнымъ числамъ, законамъ музыки, которая отличалась вначалѣ простотою сво-

ихъ формъ, именно тоновъ и ритмовъ. Затѣмъ, когда подъ конецъ Пелопонезской войны стала извращаться въ Греціи прежняя простая музыка, то Платонъ старался возвратить ее къ прежнимъ простымъ формамъ, въ томъ убѣжденіи, что всякая музыка, посредствомъ тоновъ и ритмовъ, всего глубже проникаетъ въ сердце человѣческое, но что та только музыка, которая отличается простотою своихъ формъ, въ состояніи сдѣлать сердце человѣка, правильно ею занимающагося, воспріимчивымъ къ прекрасному, изящному, развивая въ немъ чувство прекраснаго, изящнаго, даже прежде, чѣмъ онъ достигнетъ яснаго о немъ сознанія; прежде чѣмъ онъ познаетъ ясно и отчетливо прекрасное, изящное уже умомъ своимъ, какъ идею; наконецъ, что музыкально образованный правильнымъ образомъ человѣкъ съ точностью знаетъ формы всѣхъ добродѣтелей, какъ и всѣхъ противоположныхъ имъ пороковъ. Поэтому въ глазахъ Платона музыка, въ смыслѣ тоническаго искусства, заключающаго въ себѣ какъ эмблемы и слова, по ихъ содержанію и формѣ, и тоны, и ритмы, есть изъ всѣхъ изящныхъ искусствъ такое искусство, которое старается съ наибольшею непосредственностью выразить наглядно идею прекраснаго, изящнаго, и которое поэтому всего сильнѣе возбуждаетъ любовь къ прекрасному, изящному. Такое воззрѣніе свое на музыку, въ смыслѣ тоническаго искусства, основываетъ Платонъ на той мысли, что душевная красота есть истинная и существенная красота; а что красота тѣлесная только подчиняется ей; съ этою мыслью связана у Платона другая мысль, что истинная любовь, т.-е. та любовь, которая, какъ влеченіе къ прекрасному, есть и основное условіе музыки и всякаго высшаго искусства и вообще стремленія человѣческаго,—такая любовь есть и, такъ сказать, духовно-нравственная любовь, свободная отъ чувственной страсти. Поэтому Платонъ и восхваляетъ дружбу чистую между старшимъ и младшимъ; такая дружба вполнѣ возвышается надъ элементомъ чувственности, преобладавшимъ въ его время у грековъ въ сношеніяхъ не только между индивидами разнаго пола, но даже между юношами и взрослыми мужчинами; такая дружба обусловливается только идеею прекраснаго, какъ общею цѣлью всѣхъ вообще изящныхъ искусствъ и человѣческихъ высокихъ идеальныхъ стрем-

лепій, такую дружбу—между старшимъ и младшимъ—рекомендуетъ имъ Платонъ и какъ одно изъ могущественныхъ, дѣйствительнѣйшихъ средствъ для добронравственнаго образованія и воспитанія юношей, именно въ силу благотворнаго вліянія на нихъ старшихъ друзей ихъ.

Но такъ какъ прекрасное едино, по сущности своей, съ добрымъ, то и гармоническое настроеніе души человѣческой, находясь въ постоянномъ взаимодѣйствіи съ музыкою, рождаясь ею и порождая ее,—проявляется въ гармоніи всей человѣческой жизни; а эта гармонія, въ свою очередь, существенно тождественна съ добродѣтелью, т.-е. съ благонравіемъ, съ добрымъ нравомъ человѣка.

Еще замѣчательна здѣсь мысль Платонова, что обнаруживающаяся особенно въ музыкѣ противоположность между мѣрнымъ и безмѣрнымъ, или между простою, мѣрною гармоніею и крайне искусственною, безмѣрною гармоніею, превращающеюся въ дисгармонію, встрѣчается въ произведеніяхъ всѣхъ изящныхъ искусствъ и во всѣхъ прочихъ искусствахъ, т.-е. ремеслахъ, а также во всѣхъ людскихъ дѣлахъ и занятіяхъ и даже во всей природѣ.

Съ этою мыслью Платона находится въ непосредственной связи то педагогическое замѣчаніе Платона, что изъ произведеній всѣхъ изящныхъ искусствъ и всѣхъ прочихъ искусствъ, т.-е. ремеслъ, а также изъ всѣхъ дѣлъ и занятій человѣческихъ, должно быть изгнано все безмѣрное, какъ неблагоприличное, если мы хотимъ воспитать юношей нравственно-эстетически, такъ, чтобы они любили только прекрасное и доброе, и, напротивъ, чтобы они гнушались тѣмъ, что противно прекрасному и доброму.

Но чистѣйшее выраженіе идеи прекраснаго и какъ бы самое первоначальное изящное искусство, какъ корень всѣхъ прочихъ изящныхъ искусствъ, видитъ Платонъ именно въ музыкѣ, въ смыслѣ тоническаго искусства.

Обращаясь отъ воспитанія музыкою къ воспитанію гимнастикою, предлагаетъ здѣсь Платонъ только общія положенія, которыя, какъ и вообще все свое ученіе о воспитаніи, онъ развиваетъ потомъ съ подробностью въ своемъ разговорѣ „Законы“. Въ разговорѣ „Государство“ Платонъ довольствуется,

согласно съ основною мыслью этого разговора, только показаніемъ, что добродѣтельною и внутреннею силою добродѣтели осчастливленная жизнь человѣческая,—жизнь какъ индивидовъ, такъ и всего государства,—возможна только при сліяніи въ воспитаніи гимнастики съ музыкою; ибо только такимъ образомъ душа человѣческая можетъ быть образована гармонически и мѣрно, а эта гармонія и благоразмѣрность души человѣческой состоитъ въ прекрасномъ равновѣсіи мнимо-противоположныхъ добродѣтелей, мужества и благоразумной умѣренности или разсудительности.

Вмѣстѣ съ тѣмъ Платонъ нѣкоторымъ образомъ уничтожаетъ здѣсь и противоположность между душою и тѣломъ, въ виду правильнаго воспитанія и правильнаго же образа жизни; ибо онъ требуетъ, чтобы тѣло было приведено въ полное согласіе, въ полную гармонію съ душою, именно посредствомъ гимнастики, но соотвѣтственно съ законами музыки, и чтобы тѣло было всячески подчинено душѣ, какъ служебное ей орудіе. Поэтому гимнастика, въ глазахъ Платона, по своей цѣли, есть скорѣе дисциплина души, нежели тѣла,—почему Платонъ находитъ для гимнастики и оправданіе, и мѣру единственно въ этикѣ; мало того, гимнастика, по ученію Платона, первоначально едина съ музыкою, такъ какъ одни и тѣ же гармоническіе и ритмическіе основные законы регулируютъ прекрасное художественное воспитаніе, образованіе и тѣла, и души. Вотъ почему Платонъ прямо говоритъ, что наилучшая гимнастика сродна съ простою музыкою, между тѣмъ какъ на атлетику, замѣнявшую ихъ гимнастику, смотритъ Платонъ какъ на извращеніе гимнастики, сравнивая ее, какъ и всякое чрезмѣрное тѣлесное развитіе, со сложною, многотонною музыкою.

Еще нѣчто новое встрѣчаемъ мы здѣсь у Платона, а именно: къ области гимнастики онъ относитъ и весь обыденный образъ жизни, а также уходъ за здоровьемъ, насколько это не есть только дѣло врача, слѣдовательно діэтетику или гигіену въ обширнѣйшемъ смыслѣ этого слова.

Съ этимъ находится въ тѣснѣйшей связи и то̀, что Платонъ также сопоставляетъ съ чрезмѣрно-искусственными, ослабляющими, изнѣживающими тонами музыки чрезмѣрную, все усиливавшуюся въ его время роскошь стола и попоекъ, со всѣми

сопряженными съ нею чувственными удовольствіями, наслажденіями, и поэтому на такую роскошь и саму по себѣ, помимо ея послѣдствій, въ особенности же на сильно распространенное уже тогда тѣлесное и душевное разстройство, дурное настроеніе, и па небывалое дотолѣ состояніе долговременной болѣзненности, вялости, хилости, смотритъ Платонъ какъ на послѣдствіе невоздержнаго образа жизни, несоблюденія правилъ здравой, простой діэтетики, гигіены.

При этомъ не слѣдуетъ пропускать безъ вниманія, что во времена Платона занятіе философіею, какъ напряженнымъ мышленіемъ, обыкновенно считали причиною сильно распространенныхъ тогда головныхъ болей, соединенныхъ съ обмороками. Такъ Платонъ, обязывая философовъ—правителей своего государства—постоянно заниматься философіею, соединенною съ напряженнымъ мышленіемъ, обязывалъ ихъ въ то же время умѣрять такія занятія свои, какъ бы ихъ противовѣсомъ, тѣлесными упражненіями и самымъ простымъ образомъ жизни, дабы такимъ образомъ правители могли сохранять въ себѣ юношескую свѣжесть и здоровое состояніе какъ тѣла, такъ и души своей.

Послѣ этого не должно насъ удивлять, что введенная впервые софистомъ Геродикомъ такъ-называемая врачебная гимнастика или педагогика для больныхъ (какъ онъ называетъ ее иронически) кажется Платону столь отвратительною и ужасною, что Платонъ, не подумавъ о томъ, что тогдашній сложный бытъ и многообразныя формы современной ему жизни грековъ необходимо должны были имѣть своимъ послѣдствіемъ и сложныя и многообразныя формы болѣзней, вовсе не хочетъ терпѣть въ своемъ государствѣ тѣхъ болѣзненныхъ, хворыхъ, хилыхъ, медленно увядающихъ, умирающихъ людей, которые не могутъ уже трудиться ни тѣломъ, ни духомъ; Платонъ даже лучше желаетъ, чтобы врачи оставляли ихъ безъ помощи, нежели чтобы такіе живые мертвецы, будучи бременемъ и для себя, и для другихъ, мучились всю жизнь. Что же касается до людей, душа которыхъ неизлечима, т.-е. до неисправимыхъ злодѣевъ, то Платонъ прямо совѣтуетъ умерщвлять ихъ, предавать смертной казни.

При этомъ страннымъ, конечно, кажется намъ, что Пла-

тонъ, этотъ идеальнѣйшій изъ всѣхъ философовъ, оставаясь истымъ грекомъ, все еще не настолько былъ спиритуалистомъ, чтобы признать ту чудную силу души, т.-е. ума и воли, которая и при болѣзненности, хворости, хилости тѣла нерѣдко одерживаетъ чудную побѣду надъ тѣломъ.

Несмотря на то, вездѣ замѣтно здѣсь проявленіе того Платонова воззрѣнія, что здоровье и болѣзнь тѣла человѣческаго имѣютъ и свою этическую сторону, всего болѣе обусловливаясь гармоническимъ и дисгармоническимъ, мѣрнымъ и безмѣрнымъ состояніемъ души человѣческой.

Что касается до мысли Платона, что человѣка съ неизлечимо-порочною душою слѣдуетъ предавать смерти, то противъ этого мы можемъ замѣтить слѣдующее: если, какъ видно отсюда, равно какъ и изъ другихъ сочиненій Платона, наказаніе, по его мнѣнію, имѣетъ цѣлью исцѣленіе больной души, въ смыслѣ нравственнаго преступника, то съ этой точки зрѣнія никакъ нельзя допустить смертной казни ни за какое преступленіе, потому что никто не дерзнетъ утверждать, чтобы какой-либо преступникъ былъ вовсе неисправимъ, и на этомъ предположеніи оправдывать смертную казнь,—подобно тому какъ никакой врачъ не дерзнетъ теперь утверждать, чтобы болѣзнь какого-либо паціента была неизлечима, и поэтому, какъ извѣстно, врачъ теперь до послѣдней минуты не перестаетъ употреблять всѣхъ возможныхъ средствъ для его излеченія, считая себя не въ правѣ отчаиваться до безнадежности и потому оставлять своего паціента безъ всякой помощи.

Заговоривъ о такомъ предметѣ, Платонъ, какъ бы мимоходомъ, бросаетъ нѣкоторыя мысли не только о врачебномъ искусствѣ, но и о судебномъ, хотя эти мысли собственно относятся не къ чистой педагогикѣ, а уже къ дикеологіи; но это именно потому, что Платонова педагогика есть *политическая* педагогика, и что онъ и здѣсь не теряетъ изъ виду связи воспитанія съ опредѣленіемъ понятія правды и справедливости. Платонъ сравниваетъ здѣсь врачебное искусство съ судебнымъ искусствомъ или съ правосудіемъ, такъ какъ и то и другое искусство становится нужнымъ съ наступленіемъ болѣзненнаго состоянія жизни человѣческой и такъ какъ и то и другое искусство дѣйствуетъ на жизнь человѣческую только охрани-

тельно, слѣдовательно отрицательно, а не творчески, слѣдовательно не положительно. Однакоже Платонъ находитъ въ музыкѣ положительное восполненіе врачебнаго и судебнаго искусствъ.

Всего лучше было бы, по мнѣнію Платона, устранить изъ совершеннаго, образцоваго государства какъ врачей, такъ и судей; ибо тѣ и другіе, съ своими искусствами, суть только необходимое зло; однакоже, сравнивая врачей и судей, онъ говоритъ, что хорошему врачу не вредно, а пожалуй даже и полезно, знать многообразныя формы болѣзни изъ собственнаго опыта и наблюденія надъ самимъ собою; ибо онъ лечитъ не тѣломъ, а душою; напротивъ, судья долженъ знать дурное, зло, только по теоріи, а не изъ собственной практики; онъ долженъ быть выбранъ изъ среды людей непорочнѣйшихъ и испытанной доброй нравственности; ибо только судьи съ нравственно чистою и здоровою душою могутъ постановлять праведные и справедливые судебные рѣшенія и приговоры.

Болѣе глубокое обоснованіе этой мысли лежитъ въ истинно-сократическомъ воззрѣніи Платона, что такъ какъ добродѣтель есть знаніе, то добродѣтельный можетъ знать и обсудить, какъ доброе, такъ и дурное, лучше порочнаго человѣка, который не можетъ вѣрно проникнуть въ природу, сущность, даже зла, не говоря уже о добрѣ.

Окончательный результатъ всего этого раздѣла выражается Платономъ въ той мысли, что прекрасная, изящная гармонія истинно человѣческаго воспитанія и образованія, развитія достигается правильнымъ совмѣстнымъ дѣйствіемъ на человѣка музыки и гимнастики, но что при этомъ музыка должна быть руководительницею; напротивъ, эта прекрасная, изящная гармонія нарушается одностороннимъ упражненіемъ или въ томъ, или въ другомъ искусствѣ; ибо музыка безъ гимнастики приводитъ къ вялости, лѣности, изнѣженности, а гимнастика безъ музыки, напротивъ—къ грубости и суровости характера. Мужественная душа отъ чрезмѣрнаго занятія музыкою ослабляется и сбивается съ пути, такъ что мужество извращается въ нерѣшительность, вспыльчивость и болѣзненную раздражительность; наоборотъ, воспріимчивая къ наукѣ, къ философіи натура отъ чрезмѣрнаго занятія гимнастикою легко получаетъ отвращеніе

къ напряженному мышленію, къ философіи, и приводитъ къ употребленію въ дѣло просто принужденія физической силы противъ другихъ; тогда какъ человѣкъ, душа котораго воспитана правильно, дѣйствуетъ на другихъ убѣжденіемъ, слѣдовательно разумомъ.

Итакъ музыка и гимнастика, приводимыя въ дѣйствіе въ надлежащей мѣрѣ и соединенныя между собою въ прекрасную, изящную гармонію, разрѣшаютъ поставленную въ началѣ этого отдѣла верховную задачу воспитанія, — состоящую въ томъ, чтобы произвесть въ стражахъ государства равновѣсіе мужества и благоразумной умѣренности или разсудительности, однакоже такъ, что обѣ эти добродѣтели не односторонне относятся ни къ тому, ни къ другому искусству, но истинная, правильная музыка содержитъ въ себѣ, какъ существенный элементъ, и мужество; точно такъ и истинная, правильная гимнастика содержитъ въ себѣ, какъ существенный элементъ, и благоразумную умѣренность или разсудительность. Въ этомъ именно и состоитъ основная мысль Платоновой философіи педагогики, излагаемой имъ здѣсь только въ общихъ главныхъ чертахъ, какъ Платонъ самъ заявляетъ объ этомъ устами Сократа, въ заключеніе этого раздѣла.

Раздѣлъ четвертый. Здѣсь Сократъ сначала продолжаетъ начатую имъ въ 3-мъ раздѣлѣ бесѣду съ Глаукономъ, а потомъ ведетъ ее съ Адимантомъ.

Сократъ. Послѣ этого (т.-е. послѣ представленія типовъ, главныхъ чертъ воспитанія и обученія стражей), что̀ еще предстоитъ изслѣдовать намъ? Не то̀ ли, кому изъ нихъ начальствовать, и кому быть подъ начальствомъ (въ государствѣ)?

Глауконъ. Что̀ же, какъ не это.

Сократъ. Очевидно, что начальниками должны быть старшіе, а подъ начальствомъ—младшіе, и притомъ лучшіе, отличнѣйшіе изъ нихъ. Но отличнѣйшіе изъ земледѣльцевъ суть самые лучшіе знатоки земледѣлія. Такъ точно и отличнѣйшіе изъ стражей суть тѣ стражи, которые лучше всѣхъ знаютъ службу стражей въ государствѣ. А для этого нужно, чтобы они были достаточно разумны и сильны, и, сверхъ того, имъ нужно, чтобы они принимали къ сердцу общественное благо, благо государства; нужно имъ радѣніе, попеченіе о немъ. Но

всего больше радѣетъ, имѣетъ попеченіе человѣкъ о томъ, что̀ онъ любитъ. Любитъ же человѣкъ всего больше то̀, въ отношеніи къ чему полезное находитъ онъ полезнымъ и для себя самого; чье благополучіе почитаетъ онъ залогомъ своего собственнаго благополучія, и наоборотъ, т.-е. думаетъ, что если другому будетъ хорошо, то и ему самому будетъ большею частью также хорошо. Итакъ изъ прочихъ стражей (т.-е. изъ старѣйшихъ лѣтами и отличнѣйшихъ) надобно выбрать (въ начальники) всѣхъ такихъ мужей (а не юношей), которые послѣ строжайшаго испытанія оказывались бы во всю свою жизнь самыми усердными ревнителями къ исполненію дѣлъ, признаваемыхъ для государства полезными, а что̀ неполезно ему, того никакъ не хотѣли бы дѣлать. Такъ надобно, мнѣ кажется, наблюдать надъ ними во всѣхъ возрастахъ жизни, точно ли сохраняютъ они это правило, и, поддаваясь насилію или обману, не забываютъ ли они и не перестаютъ ли строго держаться того мнѣнія, что они должны дѣлать то̀, что̀ есть наилучшее (наиполезнѣйшее) для государства. Это значитъ вотъ что: всякое мнѣніе, кажется мнѣ, исчезаетъ изъ души нашей или намѣренно (по волѣ нашей, охотно), или ненамѣренно (по неволѣ, невольно), неохотно: намѣренно исчезаетъ всякое ложное мнѣніе, съ достиженіемъ лучшаго разумѣнія (когда мы узнаемъ что-либо лучше, чѣмъ прежде его знали); ненамѣренно исчезаетъ всякое истинное мнѣніе. Вѣдь съ добромъ (съ благомъ, съ тѣмъ, что̀ хорошо) разстаются люди не намѣренно (не по волѣ, неохотно), а съ зломъ (съ тѣмъ что̀ дурно, худо)—намѣренно (по волѣ, охотно). Но развѣ уклоненіе отъ истины не есть нѣчто дурное, худое, а слѣдованіе ей (храненіе ее въ себѣ) не есть ли нѣчто хорошее, доброе, благое? Или строго держаться истиннаго мнѣнія не значитъ ли слѣдовать истинѣ (хранить ее въ себѣ, не разставаться съ нею)? Итакъ истинное мнѣніе теряютъ люди не намѣренно (не по волѣ своей, не охотно, именно потому что оно есть нѣчто хорошее, доброе, благое, а съ хорошимъ, добрымъ, благимъ разстаются люди не по волѣ своей, неохотно). Эта потеря бываетъ съ нами вслѣдствіе или обмана, или душевнаго омраченія, или насильственнаго принужденія. Обманутыми называю я тѣхъ, кто переубѣдились (т.-е. другіе переубѣдили ихъ), такъ что на мѣсто

истиннаго мнѣнія стали они держаться ложнаго, или кто забыли (истинное мнѣніе); первыхъ обманула рѣчь (чужая, чужія слова, переубѣдившія ихъ), а послѣднихъ обмануло время (по прошествіи нѣкотораго времени они забыли свое истинное мнѣніе). Насильственно принужденными называю я тѣхъ, кто перемѣнили свое мнѣніе (истинное на ложное), вынужденные страданіями или мученіями. Наконецъ, душевно омраченными можно назвать тѣхъ, кто перемѣнили свое мнѣніе, бывъ либо обворожены (чувственнымъ) удовольствіемъ, либо встревожены страхомъ.

Послѣ этого разъясненія, вызваннаго вопросами Главкона, Сократъ продолжаетъ прерванное, а именно говоритъ: „Итакъ мы должны испытать стражей, какіе изъ нихъ отличнѣйшіе стражи, какъ хранители того своего (истиннаго) мнѣнія, что ихъ обязанность дѣлать то̀, что̀ кажется имъ для государства наилучшимъ во всякомъ случаѣ. Но надобно наблюдать надъ ними съ самаго ихъ дѣтства, и назначить имъ такія дѣла, какъ бы задачи, при исполненіи которыхъ человѣкъ всего скорѣе можетъ забыть сказанное правило, или всего легче доступенъ обману, и затѣмъ надобно выбрать (въ начальники государства) памятливаго и трудно поддающагося обману, а прочихъ устранить (отъ начальства). Надобно также возлагать на нихъ разные труды, требующіе особеннаго напряженія, слѣдовательно подвергать ихъ болямъ, страданіямъ и учредить для нихъ состязанія въ борьбѣ, во время которыхъ они показали бы такую же устойчивость въ сказанномъ правилѣ“ (не отступая отъ него ни при какихъ боляхъ, страданіяхъ и мученіяхъ, и т. п.).

„Надобно, наконецъ, подвергать ихъ и третьяго рода испытаніямъ, и при этомъ также наблюдать надъ ними (не поддадутся ли они очарованію (чувственнаго) удовольствія или же страху). Какъ молодыхъ коней, жеребятъ подводятъ подъ шумъ и гамъ, чтобы видѣть, пугливы ли они, такъ и стражей, еще въ юности, надобно ставить въ положенія, возбуждающія страхъ, и, наоборотъ, вводить ихъ въ искушеніе чувственными удовольствіями; этими мѣрами можно испытать ихъ гораздо тщательнѣе, нежели какъ испытывается огнемъ золото,— испытать, окажется ли юноша во всѣхъ положеніяхъ трудно

доступнымъ обольщенію и благоприличнымъ, какъ добрый стражъ, стерегущій самого себя и какъ стражъ-хранитель изученнаго имъ музыкальнаго искусства (въ томъ смыслѣ, въ какомъ говорено было о музыкѣ прежде), показывающій себя во всѣхъ положеніяхъ сохраняющимъ надлежащій тактъ, дабы онъ оправдалъ на дѣлѣ способность свою сдѣлаться полезнымъ человѣкомъ для самого себя и для государства. И вотъ того, кто, постоянно бывъ испытываемъ въ дѣтскомъ, юношескомъ и мужскомъ (зрѣломъ) возрастѣ, окажется безукоризненнымъ, того слѣдуетъ поставить начальникомъ и стражемъ государства, тому слѣдуетъ воздавать наибольшія отличія, почести при его жизни, а также и по смерти его, въ видѣ гробницъ и другихъ памятниковъ; а прочихъ, не выдержавшихъ такихъ испытаній, не слѣдуетъ допускать къ начальствованію. Вотъ каково, кажется мнѣ, любезный Главконъ, должно быть избраніе начальниковъ и стражей, представляя его въ общемъ только очеркѣ, не вдаваясь въ частности и подробности. Послѣ этого всего вѣрнѣе, справедливѣе назвать только такихъ людей совершенными стражами въ отношеніи и къ внѣшнимъ врагамъ, и къ внутреннимъ, домашнимъ друзьямъ, дабы первые не захотѣли, не намѣревались, а послѣдніе не могли, не имѣли возможности причинять вредъ, зло государству; а юношей, которыхъ мы до сихъ поръ называли также стражами, слѣдуетъ назвать помощниками (пособниками) и споспѣшниками въ исполненіи принциповъ, основныхъ правилъ, которыя признали для себя руководными начальники государства. Какое же есть у насъ средство, которымъ удалось бы намъ убѣдить въ сказанномъ преимущественно начальниковъ, или если не ихъ, то по крайней мѣрѣ прочихъ гражданъ,—если мы позволимъ себѣ одну изъ тѣхъ цѣлесообразно примѣненныхъ (употребленныхъ въ дѣло) неправдъ, о которыхъ мы прежде упоминали,—неправду, конечно, честную?“

Главконъ. Какую же?

Сократъ. Не новый какой-либо вымыселъ, а одинъ изъ финикійскихъ миѳовъ; нѣчто такое, чтò бывало прежде часто, какъ говорятъ поэты и какъ вѣрятъ имъ въ томъ многіе, но чтò бывало не въ наши времена, о чемъ я, впрочемъ, не знаю, бывало ли это дѣйствительно, на самомъ дѣлѣ, но знаю только,

что необходимо большое искусство убѣжденія, чтобы убѣдить другихъ въ правдивости этого миѳа.

Главконъ. Какъ нерѣшительно говоришь ты объ этомъ!

Сократъ. Но если я выскажусь, то ты самъ увидишь, что моя нерѣшительность основательна.

Главконъ. Высказывайся же, не бойся.

Сократъ. Сейчасъ выскажусь,—только не знаю, какая мнѣ нужна къ тому смѣлость и какими мнѣ выразиться словами. Сперва постараюсь я убѣдить начальниковъ и воиновъ, а потомъ и прочихъ гражданъ, — убѣдить вотъ въ чемъ: все тò, чтò мы сдѣлали для ихъ воспитанія, они должны представить себѣ какъ бы видѣнное ими во снѣ, какъ бы сновидѣніе; на самомъ же дѣлѣ они были тогда въ землѣ, и въ ея нѣдрахъ они формировались, образовывались, и притомъ не только они сами, но вмѣстѣ съ ними и ихъ оружіе и прочіе ихъ искусно сдѣланные доспѣхи; когда же они вполнѣ образовались тамъ, тогда земля, какъ бы мать ихъ, произвела ихъ на свѣтъ. Поэтому они должны имѣть попеченіе о той землѣ (странѣ), гдѣ они (теперь) находятся (живутъ), какъ о своей матери и кормилицѣ, и защищать ее, еслибы кто вздумалъ напасть на нее, а прочихъ гражданъ они должны считать своими какъ бы братьями, также землеродными (рожденными землею).

Главконъ. Не безъ основанія же ты долго не рѣшался разсказывать такую ложь.

Напомню здѣсь вкратцѣ тотъ финикійскій миѳъ, изъ котораго взялъ здѣсь Платонъ этотъ разсказъ. Извѣстный изъ греческой миѳологіи Кадмъ, пришедши изъ Финикіи въ Беотію, убилъ здѣсь дракона и посѣялъ зубы его въ землю. Изъ нихъ выросли люди, вышедшіе изъ земли въ полномъ вооруженіи. Съ ихъ помощью Кадмъ выстроилъ городъ, который и назывался сперва, по его имени, Кадмія, а потомъ прозванъ былъ Ѳивы. Вотъ эти-то люди и суть земнородные.

Подобное рожденіе свое прямо изъ земли, на которой они жили, признавали для себя и тѣ эллины, греки, которые считали себя *коренными* жителями, а не пришельцами, и между ними въ особенности аѳиняне; они просто вѣрили даже, что первыхъ жителей дѣйствительно родила земля.

Сократъ пользуется этимъ миѳомъ, какъ честною, т.-е. бла-

гонамѣренною и вмѣстѣ съ тѣмъ цѣлесообразною ложью, вымысломъ, чтобы убѣдить всѣхъ, что такъ какъ эллины произошли отъ одной матери, эллинской земли, то они братья, и слѣдовательно должны быть согласны между собою; сознаніе единства своего происхожденія должно поддерживать въ нихъ и это согласіе, и чувство народности, и любовь къ отечеству.

„Да, весьма натурально (продолжаетъ Сократъ, отвѣчая Глаукону). Однако выслушай и остальное въ этой сказкѣ. Итакъ всѣ принадлежащіе къ государству—братья между собою,—скажемъ мы имъ (т.-е. начальникамъ и прочимъ гражданамъ); продолжая далѣе сказку, мы прибавимъ: но богъ-образователь къ тѣмъ изъ васъ, которые способны начальствовать, примѣшалъ при ихъ рожденіи золото, почему они и цѣнятся всѣхъ больше; къ помощникамъ ихъ (воинамъ)—серебра, а къ земледѣльцамъ и къ прочимъ мастеровымъ (рабочимъ людямъ)—мѣди и желѣза. Такъ какъ вы родственны, такимъ образомъ, между собою, то въ большей части случаевъ всѣ вы рождаете себѣ же подобныхъ (т.-е. начальствующій производитъ на свѣтъ такихъ сыновей, которые также способны начальствовать, воинъ — способнаго быть воиномъ, и т. д.); однакоже иногда можетъ произойти изъ золота порода серебряная, изъ серебра—порода золотая, и такимъ же образомъ и все прочее взаимно одно отъ другого" (т.-е. изъ золота порода мѣдная, либо желѣзная, и наоборотъ, или изъ серебра порода мѣдная, либо желѣзная, и наоборотъ, такъ что даже и отъ начальствующаго могутъ родиться сыновья, способные быть только рабочими людьми).

„Прежде всего и особенно богъ повелѣваетъ, чтобы начальствующіе ни въ чемъ не выказывали себя въ такой степени и мѣрѣ хорошими стражами, и ни за чѣмъ не смотрѣли бы столь бдительно, какъ за породою, за дѣтьми гражданъ, разсматривая, что именно примѣшано къ душѣ каждаго изъ нихъ (золото ли, серебро ли, или же мѣдь и желѣзо), и если кто-либо изъ сыновей начальствующихъ явится на свѣтъ съ примѣсью мѣди или желѣза, то никакъ не должны они имѣть къ нему состраданія (снисхожденія), но, воздавая должное прирожденному имъ свойству, они должны низвесть его, причисливъ къ мастеровымъ или земледѣльцамъ".

„Если же, напротивъ, отъ этихъ (мастеровыхъ и земледѣльцевъ) родится кто содержащимъ (въ душѣ своей) золото или серебро, то, признавъ это, начальствующіе должны возвесть перваго въ классъ стражей, т.-е. начальствующихъ, а послѣдняго—въ классъ ихъ помощниковъ (т.-е. воиновъ). Такъ они (начальствующіе) должны поступать въ виду какъ бы оракула, угрожающаго погибелью тому государству, которое будетъ управляемо мѣдью и желѣзомъ.—Ну, скажи же мнѣ теперь, Главконъ, знаешь ли ты какое-нибудь средство убѣдить ихъ въ правдивости этой сказки?“

Главконъ. Убѣдить ихъ самихъ—нѣтъ никакого средства; но можно убѣдить ихъ сыновей и всѣхъ другихъ людей, которые будутъ жить послѣ (т.-е. когда эта сказка станетъ народнымъ миѳомъ, въ правдивость котораго повѣритъ народъ).

Сократъ. И это было бы хорошо, чтобы они побольше заботились о государствѣ и другъ о другѣ, потому что я довольно понимаю, куда ты цѣлишь. Впрочемъ это (средство) убѣжденія будетъ успѣшно лишь настолько, насколько придастъ ему успѣха оракулъ (т.-е. въ той степени и мѣрѣ, въ какой граждане вообще будутъ убѣждены въ вѣрности того, что богъ предсказываетъ погибель тому государству, которое будетъ управляемо мѣдью и желѣзомъ; отъ этого будетъ зависѣть, подѣйствуетъ ли благотворно сказанный вымыселъ и на самихъ начальствующихъ, а не только на прочихъ гражданъ). Мы же (съ своей стороны,—вотъ это *наше* дѣло) вооружимъ этихъ землеродныхъ и выведемъ ихъ (изъ города въ поле) подъ предводительствомъ начальствующихъ (надъ городомъ, государствомъ). Въ полѣ же пусть они осмотрятся, въ какомъ мѣстѣ естественной территоріи всего цѣлесообразнѣе расположиться имъ лагеремъ, откуда бы всего лучше (удобнѣе) можно было имъ и удерживать туземцевъ (своихъ согражданъ), еслибы кто изъ нихъ не захотѣлъ повиноваться законамъ, и отражать иноземцевъ, еслибы какой-нибудь непріятель напалъ на государство, какъ волкъ на стадо. Избравъ же лагерное мѣсто и принеся должныя жертвы богамъ, пусть они устроятъ себѣ мѣста для ночлега, и притомъ не такія ли, какія могли бы достаточно укрывать (защищать) ихъ отъ холода и зноя?

Главконъ. Какъ же не такія? Вѣдь ты, кажется, говоришь о жилищахъ?

Сократъ. Да, но о жилищахъ для людей, занимающихся военнымъ дѣломъ, а не добываніемъ денегъ (не какимъ-либо промысломъ).

Главконъ. Чѣмъ же отличаешь ты одни жилища отъ другихъ?

Сократъ. Постараюсь это объяснить тебѣ. Для овчарей (пастуховъ овецъ) было бы всего хуже и постыднѣе держать, какъ помощниковъ своихъ, для охраненія стадъ, такихъ и такъ привыкшихъ собакъ, что эти собаки, побуждаемыя необузданностью, либо голодомъ, либо какою дурною привычкою, сами станутъ причинять вредъ овцамъ и, вмѣсто того, чтобы быть собаками, уподобятся волкамъ. Итакъ мы должны всячески предупредить, чтобы у насъ помощники (начальниковъ, т.-е. воины),—такъ какъ они сильнѣйшіе,—не дѣлали чего-либо подобнаго своимъ согражданамъ, и чтобы они, вмѣсто того, чтобы быть благонамѣренными союзниками начальствующихъ, не уподоблялись жестокимъ господамъ (рабовъ). Не самая ли лучшая (вѣроятная) предупредительная противъ этого мѣра та, если они получатъ правильное воспитаніе?

Главконъ. Но такое воспитаніе они вѣдь уже получили.

Сократъ. Утверждать это не стоитъ труда, любезный Главконъ; а вотъ о чемъ слѣдуетъ сказать, повторивъ прежде сказанное нами, что имъ нужно такое правильное воспитаніе, каково бы оно тамъ ни было, которое дѣлало бы ихъ способными исполнять (впослѣдствіи) важное приказаніе, состоящее въ томъ, чтобы они были кротки, дружественны и между собою, и съ тѣми, кого они охраняютъ. Затѣмъ, какъ можетъ, конечно, утверждать человѣкъ умный,—сверхъ такого воспитанія, еще нужно, чтобы ихъ жилища и все прочее, чѣмъ они владѣютъ, были такъ устроены (были таковы), чтобы и не мѣшали стражамъ самимъ по возможности становиться все лучшими и лучшими, и не побуждали ихъ причинять вредъ, зло прочимъ гражданамъ. Разсуди же, чтобы имъ (стражамъ) быть такими, не обязаны ли они жить такимъ, напримѣръ, образомъ? Во-первыхъ, никто изъ нихъ не имѣетъ никакой собственности,—развѣ это было бы совершенно неизбѣжно. Далѣе, ни у кого

изъ нихъ нѣтъ такого жилья или такой кладовой, куда не могъ бы войти всякій по желанію; а жизненныя потребности (вещи), какія необходимы для благоразумно-умѣренныхъ и мужественныхъ военныхъ бойцовъ, получаютъ они отъ прочихъ согражданъ своихъ въ вознагражденіе за охрану, но въ такомъ опредѣленномъ количествѣ, чтобы ихъ (этихъ вещей) не было ни слишкомъ много на годъ (т.-е. чтобы по прошествіи года отъ нихъ ничего не оставалось), ни слишкомъ мало. Они, т.-е. всѣ живущіе въ *одномъ* и томъ же лагерѣ, ходятъ въ общія столовыя, гдѣ кормятся на общественный счетъ. Что касается золота и серебра, то слѣдуетъ говорить имъ, что отъ боговъ даровано душамъ ихъ *божественное* золото и серебро, и что они не нуждаются въ человѣческомъ (золотѣ и серебрѣ); что даже небогоугодно осквернять владѣніе тѣмъ божественнымъ примѣсью къ нему владѣнія преходящимъ (тлѣннымъ), потому что много нечестиваго совершается вслѣдствіе именно того, что находится въ рукахъ большинства людей (т.-е. изъ-за денегъ), но до чего они (стражи) не прикасаются; имъ *однимъ*, напротивъ, запрещено богами ни распоряжаться какимъ-либо образомъ золотомъ и серебромъ, ни находить ихъ подъ своею кровлею, ни украшаться ими, ни пить изъ золотыхъ и серебряныхъ сосудовъ; что только *такимъ* образомъ они охранятъ и сами себя, и свое государство; но что если они пріобрѣтутъ себѣ въ собственность земли, дома и деньги, то они, вмѣсто стражей, сдѣлаются домоправителями и земледѣльцами, и явятся непріязненными господами, а не союзниками прочихъ согражданъ своихъ, и что, питая сами ненависть (къ своимъ согражданамъ) и возбуждая къ себѣ ихъ ненависть, будутъ проводить они всю жизнь свою какъ виновники козней (противъ своихъ согражданъ) и какъ предметъ ихъ козней противъ себя,—такъ какъ гораздо чаще и больше будутъ они бояться внутреннихъ враговъ, нежели внѣшнихъ; а тогда и они сами, и все государство (въ смыслѣ совокупности гражданъ) будутъ идти на встрѣчу весьма близкой гибели своей. По всѣмъ этимъ причинамъ можемъ ли мы утверждать, что такимъ именно образомъ долженъ быть устроенъ бытъ стражей относительно жилищъ и всего прочаго, и можемъ ли постановить это какъ законъ, или же нѣтъ?

Главконъ. Безъ сомнѣнія, можемъ.

Послѣ этого *Адимантъ* заступилъ, въ бесѣдѣ съ Сократомъ, мѣсто своего брата, Главкона, а именно, Адимантъ начинаетъ съ такого вопроса: „Что скажешь ты, любезный Сократъ, въ свою защиту, если кто станетъ утверждать, что̀ этихъ людей (стражей) дѣлаешь ты не особенно счастливыми и притомъ по собственной ихъ волѣ; (ибо) хотя государство находится собственно въ ихъ власти, въ ихъ рукахъ, однакоже сами они не имѣютъ никакой пользы (никакихъ выгодъ) отъ него, такъ какъ они не пріобрѣтаютъ себѣ, какъ другіе, земель, не строятъ себѣ прекрасныхъ и огромныхъ домовъ, не покупаютъ приличной имъ (такимъ домамъ) мебели, не приносятъ богамъ жертвъ изъ своихъ собственныхъ средствъ и не принимаютъ къ себѣ гостей, а также не собираютъ себѣ, какъ ты только-что сказалъ, золота и серебра, и всего того, что̀ признается за необходимое имѣть людямъ, дабы считали ихъ счастливыми. Очевидно, — могъ бы кто-нибудь сказать — они просто только договоренныя за вознагражденіе, наемныя, вспомогательныя войска въ государствѣ, которыя ничего другого не дѣлаютъ, какъ содержатъ караулъ?“

Сократъ. И притомъ содержатъ караулъ только изъ корма, не получая никакого другого вознагражденія, какое получаютъ другіе; имъ даже не дозволяется ни предпринимать частныхъ путешествій, еслибы они того и захотѣли, ни дѣлать подарки своимъ любовницамъ, ни употреблять деньги для какихъ-нибудь другихъ цѣлей по своему желанію, какъ это могутъ дѣлать тѣ, которымъ, говорятъ, благопріятствуетъ счастіе. Вотъ это и многое другое подобнаго рода ты еще пропустилъ въ своемъ обвинительномъ актѣ (представляя возраженіе свое, какъ бы нѣкій актъ на судѣ).

Адимантъ. Такъ пусть войдутъ и эти пункты въ мой обвинительный актъ.

Сократъ. Что̀ же—скажешь ты—приведемъ мы въ свою защиту?

Адимантъ Да.

Сократъ. Мы найдемъ, думаю я, чѣмъ защититься, если пойдемъ прежнимъ путемъ (т.-е. изслѣдованія), а именно: если мы скажемъ, что ничего не будетъ удивительнаго, когда и эти

люди будутъ чувствовать себя весьма счастливыми при такомъ положеніи своемъ. Но замѣть, что вѣдь мы устраиваемъ наше государство не съ тѣмъ, конечно, намѣреніемъ, какъ бы намъ сдѣлать *одинъ* какой-либо классъ гражданъ счастливѣйшимъ изъ прочихъ, а съ тѣмъ, чтобы *все* государство наше было счастливымъ, потому что въ *такомъ* государствѣ, предпочтительно предъ всѣми прочими государствами, думали мы найти правду и справедливость, и, напротивъ, въ дурно устроенномъ государствѣ найти неправду и несправедливость, дабы, найдя ихъ, рѣшить вопросъ, такъ долго насъ занимающій (т.-е. опредѣлить сущность понятія правды и справедливости). Вѣдь теперь устраиваемъ мы государство не такъ, чтобы, исключивъ изъ него прочихъ гражданъ, сдѣлать счастливыми въ немъ только немногихъ остальныхъ, а устраиваемъ его такъ, чтобы *все* оно было счастливымъ; уже послѣ этого тотчасъ разсмотримъ мы и противоположное тому государство. Еслибы напримѣръ мы занимались разрисовываніемъ красками статуй и къ намъ подошелъ бы кто-нибудь и сталъ бы упрекать насъ, говоря, что для самыхъ лучшихъ частей нашихъ статуй, мы не употребляемъ прекраснѣйшихъ, самыхъ лучшихъ красокъ; что напр. глаза, это прекраснѣйшее, самое лучшее во всемъ (тѣлѣ человѣческомъ), наводятся у насъ не пурпуровою, а черною краскою,—то мы порядочно, кажется, могли бы противъ него защититься, отвѣтивъ ему: „Не воображай себѣ ты, странный человѣкъ, что мы должны окрасить глаза столь прекрасно, чтобы они уже не казались глазами, какъ и другія части статуи, а обрати вниманіе на тò, выходитъ ли у насъ статуя прекрасною въ цѣломъ, отъ того, что мы для каждой части ея употребляемъ приличную ей краску. Такъ и теперь: не настаивай на томъ, чтобы мы одарили стражей такимъ счастіемъ, которое сдѣлаетъ ихъ всѣмъ другимъ, но не стражами. Мы могли бы, конечно, и земледѣльцевъ одѣть въ богатыя одежды и разукрасить ихъ золотомъ, и потомъ предоставить имъ, если имъ угодно, обрабатывать землю; и горшечникамъ мы могли бы позволить разлечься у огня и, передавая кубки (съ виномъ), все пить и пировать, а своими горшками заниматься лишь столько, сколько имъ захочется; подобнымъ же образомъ и всѣхъ прочихъ гражданъ мы могли бы (съумѣли бы) сдѣлать

счастливыми, чтобы такимъ образомъ все государство стало счастливымъ. Но не давай намъ подобнаго совѣта (не требуй ничего подобнаго отъ насъ), потому что если мы послушаемся тебя, то у насъ ни земледѣлецъ не будетъ земледѣльцемъ, ни горшечникъ—горшечникомъ, какъ и всѣ другіе (граждане) не удержатъ за собою, не сохранятъ тѣхъ положеній (въ обществѣ), изъ состава которыхъ и образуется государство. Впрочемъ это менѣе важно относительно *прочихъ* гражданъ (кромѣ стражей): если, напримѣръ, башмачники станутъ худыми, дурными (башмачниками) и испортятся, и станутъ вести себя такъ, какъ будто бы они были что-нибудь иное, а не башмачники, то это еще не большая бѣда для государства; но если стражи законовъ и государства не будутъ такими на самомъ дѣлѣ, а будутъ только казаться такими, то ты увидишь тогда, что они до основанія сгубятъ все государство, между тѣмъ какъ, съ другой стороны, отъ нихъ-то единственно и зависитъ, чтобы государство было хорошо управляемо, и чтобы оно было счастливо. Итакъ если стражей сдѣлаемъ мы дѣйствительно стражами, то мы сдѣлаемъ ихъ возможно менѣе вредными для государства; если же возражатель нашъ сдѣлаетъ стража чѣмъ-то въ родѣ земледѣльца или зажиточнаго хозяина въ какомъ-нибудь праздничномъ собраніи, а не въ государствѣ, то онъ представитъ намъ что-то иное, а не государство. Поэтому намъ слѣдуетъ разсудить, должны ли мы, при поставленіи стражей, имѣть въ виду, чтобы они сами были какъ можно больше счастливыми, или же мы должны имѣть въ виду счастіе всего государства, и стараться принужденіемъ и убѣжденіемъ привести помощниковъ стражей (воиновъ) и самихъ стражей, а также и всѣхъ прочихъ гражданъ, къ тому, чтобъ они какъ можно лучше исполняли свое дѣло; когда такимъ образомъ все государство будетъ преуспѣвать, становиться все лучшимъ и лучшимъ, и будетъ благоустроено, то намъ можно будетъ оставить въ сторонѣ вопросъ о томъ, какую долю въ счастіи всего государства будетъ имѣть, по самой природѣ вещей, каждый классъ гражданъ.

Адимантъ. Да, что̀ ты говоришь, кажется мнѣ вѣрнымъ, справедливымъ.

Сократъ. Но покажется ли тебѣ вѣрнымъ, справедливымъ,

и тѐ, что я скажу тотчасъ о сродномъ съ этимъ предметомъ?

Адимантъ. О чемъ это?

Сократъ. О богатствѣ и бѣдности.

Адимантъ. Въ какомъ отношеніи?

Сократъ. Вотъ въ какомъ: разбогатѣвшій горшечникъ не захочетъ много заботиться о своемъ искусствѣ. Напротивъ, онъ превзойдетъ себя въ лѣности и безпечности относительно своего дѣла, и слѣдовательно станетъ худшимъ горшечникомъ. Конечно, и наоборотъ, если онъ по бѣдности не будетъ въ состояніи достать себѣ всѣхъ инструментовъ и прочаго нужнаго для своего ремесла, то онъ и самъ будетъ приготовлять издѣлія худшаго качества, и своихъ сыновей или другихъ, кого онъ будетъ учить своему ремеслу, сдѣлаетъ худыми мастеровыми. Значитъ, и отъ того, и отъ другого, и отъ богатства, и отъ бѣдности, становятся худшими какъ произведенія ремеслъ, такъ и сами производители. Такъ нашли мы, кажется, нѣчто другое, для стражей,—а именно: они всячески должны сторожить, караулить, чтобы безъ ихъ вѣдома не прокрались въ государство богатство и бѣдность, потому что первое (богатство) порождаетъ нѣгу, лѣнь и желаніе новизны, а второе (бѣдность)—кромѣ этого желанія новизны—еще низость чувствъ (подлость, раболѣпство).

Адимантъ. Все это такъ; но подумай, любезный Сократъ, и о томъ, какимъ образомъ наше государство будетъ въ состояніи вести войну, если у него не будетъ сокровищъ (много золота и серебра), особенно если необходимость заставитъ его воевать съ государствомъ сильнымъ и богатымъ?

Сократъ. Очевидно, довольно трудно воевать съ *однимъ* государствомъ, но съ двумя *такими* государствами—легче.

Адимантъ. Какъ это ты понимаешь?

Сократъ. Во-первыхъ, если людямъ, хорошо подготовленнымъ къ войнѣ, понадобится сражаться, то они будутъ вѣдь сражаться съ богатыми людьми. Развѣ кулачному бойцу, обученному наилучшимъ образомъ кулачному искусству, не легко будетъ справиться съ двумя кулачными бойцами, не обученными, а только богатыми и тучными?

Адимантъ. Да, но, можетъ быть, не съ двумя разомъ.

Сократъ. Какъ, даже и тогда, когда нашему кулачному бойцу дозволено будетъ (во время битвы) побѣжать назадъ, будто бы ретируясь, и потомъ, оборотясь впередъ, нанесть ударъ тому, кто первый за нимъ погонится, и повторить это не разъ (т.-е. такую военную хитрость), и притомъ въ солнечное и знойное время? Развѣ такой кулачный боецъ не одолѣетъ не двухъ, а и больше такихъ непріятелей, какими мы ихъ описали?

Адимантъ. Конечно; тутъ не было бы ничего удивительнаго.

Сократъ. Но не думаешь ли ты, что богатые, относительно выучки и опытности, сильнѣе въ кулачномъ, чѣмъ въ военномъ искусствѣ?

Адимантъ. Думаю.

Сократъ. Если такимъ образомъ *одинъ* боецъ нашъ легко справится съ двумя или тремя богатыми бойцами въ кулачномъ бою, въ которомъ богатые сильнѣе, чѣмъ въ военномъ искусствѣ, то значитъ, что тѣмъ легче справятся наши воины съ войскомъ, составленнымъ изъ богатыхъ людей, которое будетъ вдвое или втрое многочисленнѣе ихъ. Далѣе, если наши стражи отправятъ къ другому богатому государству посольство (т.-е. прося его помощи, его союза въ войнѣ противъ третьяго, также богатаго государства, съ которымъ они думаютъ воевать), и скажутъ тому государству, куда они отправили посольство, тò, чтò въ самомъ дѣлѣ и правда, а именно: „у насъ нѣтъ золота и серебра, и намъ даже не дозволено (закономъ) имѣть его, между тѣмъ какъ вамъ это дозволяется; поэтому соединитесь съ нами противъ такого-то (богатаго) государства, и вамъ (а не намъ) достанется его золото и серебро“,—то, спрашиваю тебя, неужели другое государство, слыша это, предпочтетъ воевать противъ нашихъ воиновъ и стражей, этихъ привыкшихъ къ суровой жизни и тощихъ собакъ, чѣмъ въ союзѣ съ ними воевать противъ богатыхъ — этихъ тучныхъ и изнѣженныхъ овецъ?

Адимантъ. Не думаю; однакоже, если сокровища (золото и серебро) другихъ государствъ собраны будутъ (такимъ образомъ) въ одномъ (чужомъ) государствѣ, то берегись, какъ бы это не навлекло опасности на небогатое государство наше.

Сократъ. Какого отраднаго убѣжденія держишься ты, ду-

мая, что достойно имени государства какое-нибудь другое, кромѣ того, какое мы хотимъ устроить?

Адимантъ. А почему бы не такъ?

Сократъ. Всякое другое государство надобно называть не государствомъ, а другимъ какимъ-либо именемъ, имѣющимъ болѣе обширный смыслъ, потому что каждое изъ нихъ состоитъ изъ многихъ государствъ, а вовсе не есть *одно* государство въ собственномъ смыслѣ этого слова. Какъ бы мало ни было такое государство, въ немъ всегда есть по крайней мѣрѣ два взаимно враждебныхъ государства: одно—это государство бѣдныхъ, а другое—государство богатыхъ; но затѣмъ и въ каждомъ изъ этихъ двухъ государствъ есть еще *весьма много* государствъ, такъ что ты очень ошибешься, если будешь поступать съ ними какъ съ однимъ государствомъ (принимая ихъ за *одно* государство); напротивъ, если ты примешь ихъ за многія государства, отнимая сокровища и власть у однихъ гражданъ и отдавая все это и даже ихъ самихъ лично другимъ гражданамъ (т.-е. въ рабство), то ты найдешь себѣ много союзниковъ и мало враговъ. И пока твое государство, устроенное такъ, какъ мы его только-что устроили, будетъ руководствоваться умѣренностью, оно будетъ сильнѣйшимъ, могущественнѣйшимъ; я говорю: могущественнѣйшимъ — не по видимому только, а по истинѣ, на самомъ дѣлѣ, хотя бы въ немъ было не болѣе какой-нибудь тысячи людей, сражающихся за него; потому что *одно* такое могущественное государство не легко найдешь ты ни у эллиновъ, грековъ, ни у варваровъ, а найдешь нѣсколько государствъ, которыя только кажутся однимъ могущественнымъ государствомъ, которыя многолюднѣе и разнообразнѣе (въ своемъ составѣ) такого государства (т.-е. государства, которое одно едино въ своемъ составѣ). Вотъ это же самое можетъ быть и самымъ лучшимъ предѣломъ для начальниковъ нашихъ, до котораго могутъ они увеличивать народонаселеніе и область, территорію нашего государства, не заботясь затѣмъ уже о дальнѣйшемъ его увеличеніи.

Адимантъ. Какой же это предѣлъ?

Сократъ. А вотъ тотъ, чтобы увеличивать государство до того предѣла, пока при этомъ увеличеніи государство можетъ сохранить свое единство (оставаться *однимъ* государствомъ), а

никакъ не болѣе. Поэтому мы дадимъ нашимъ стражамъ еще и такое приказанiе (такой законъ): всячески остерегаться, чтобы государство не было ни слишкомъ малымъ, ни слишкомъ большимъ, а чтобы оно было самодовольно (не нуждаясь въ другихъ государствахъ) и едино (чтобы его граждане не были разъединены).

Адимантъ. Ну, такое приказанiе (такой законъ) легко имъ исполнить.

Сократъ. А еще легче имъ исполнить то приказанiе (тотъ законъ), о которомъ мы прежде упомянули, сказавъ, что если у стража родится сынъ, который по своей натурѣ ниже его достоинствомъ, то его слѣдуетъ понизить, причисляя къ прочимъ гражданамъ, а если у кого изъ прочихъ гражданъ родится сынъ, который выше ихъ достоинствомъ по натурѣ своей, то его слѣдуетъ возвысить, причисляя къ сословiю стражей. Но при этомъ же высказано было то приказанiе (тотъ законъ) стражамъ нашимъ, что они должны каждаго и изъ прочихъ гражданъ назначать исключительно къ тому одному занятiю, дѣлу, къ которому каждый предназначенъ своею особенною натурою, съ тѣмъ, чтобы каждый дѣлалъ только *одно* дѣло, ему свойственное, и, такимъ образомъ, былъ и самъ не множественъ, а единиченъ (не былъ бы, напримѣръ, вмѣстѣ и земледѣльцемъ, и какимъ-либо ремесленникомъ), и чтобы чрезъ это и все государство стало однимъ, а не многими государствами.

Адимантъ. Такой законъ еще легче исполнить, чѣмъ прежде помянутый.

Сократъ. Конечно, мой добрый Адимантъ, наши приказанiя (законы) стражамъ не такъ многочисленны и не такъ трудно-исполнимы, какъ могъ бы кто-нибудь себѣ вообразить; если только они (стражи) будутъ исполнять *одно*, нами прежде упомянутое приказанiе, одинъ законъ, законъ большой, или, лучше сказать, не столько большой, сколько достаточный (т.-е. достаточно исполнить только одинъ этотъ законъ, чтобы наша цѣль была достигнута, — чтобы государство было счастливо и могущественно).

Адимантъ. Какой же это законъ?

Сократъ. Законъ о воспитанiи и обученiи (т.-е. какъ должны быть воспитываемы и обучаемы стражи), потому что

если хорошее воспитаніе сдѣлаетъ ихъ (стражей) людьми разумными, то они сами легко усмотрятъ все сказанное нами, да еще и прочее, что̀ мы теперь пропускаемъ, какъ напримѣръ все относящееся до женъ, до вступленія въ бракъ, до рожденія дѣтей, такъ какъ все это должно быть направлено къ достиженію на самомъ дѣлѣ того результата, чтобы, по пословицѣ, у друзей все, по возможности, было общее.

Адимантъ. Дѣйствительно, это будетъ всего лучше.

Сократъ. И, конечно, разъ начавшееся хорошо государственное устройство будетъ затѣмъ все болѣе и болѣе преуспѣвать, подобно расширяющемуся все болѣе и болѣе кругу (это уподобленіе всего лучше можно объяснить тѣмъ, что если бросить что-нибудь въ воду, то около брошеннаго тѣла образуется кругъ, который потомъ все больше и больше расширяется, однакоже такъ, что всѣ эти круги будутъ концентрическими, имѣющими одинъ и тотъ же центръ, какъ и преуспѣвающее государственное устройство остается въ сущности *однимъ* и тѣмъ же, т.-е. его центръ, государство, не перестаетъ быть единымъ, сохраняя свое единство). Это потому, что цѣлесообразно продолжаемое воспитаніе порождаетъ хорошія способности (т.-е. хорошо воспитанные родители рождаютъ и дѣтей съ хорошими способностями, съ лучшими способностями, нежели какія бываютъ у дѣтей, рождаемыхъ отъ дурно воспитанныхъ родителей); а затѣмъ хорошія способности, подъ вліяніемъ такого (хорошаго) воспитанія, дѣлаются еще лучшими, нежели прежде по отношенію ко всему прочему и по отношенію къ рожденію, какъ это бываетъ и у животныхъ (т.-е когда родители съ хорошими способностями будутъ хорошо воспитаны, то и ихъ самихъ способности дѣлаются еще лучше и способности ихъ дѣтей бываютъ лучше, нежели у ихъ родителей). Итакъ, короче сказать, попечители (т.-е. стражи) государства должны смотрѣть, чтобы незамѣтно для нихъ самихъ не испортилось воспитаніе, а, напротивъ, должны охранять его отъ всякаго противъ него нападенія; должны не допускать никакихъ противныхъ уставу нововведеній по отношенію къ гимнастикѣ и музыкѣ, а, напротивъ, оставлять ихъ по возможности неизмѣнными... Нужно остерегаться вводить новый родъ музыки, въ убѣжденіи, что этимъ

все подвергается опасности; а если начнутъ колебать правила, относящіяся къ тонамъ, то съ тѣмъ вмѣстѣ поколеблютъ и важнѣйшіе государственные законы, какъ сказалъ Дамонъ— съ чѣмъ и я соглашаюсь (Дамонъ былъ знаменитый музыкантъ, учившій игрѣ на флейтѣ, между прочимъ, Перикла; мы упоминали о немъ прежде). Поэтому, кажется мнѣ, для стражей музыка должна быть, такъ сказать, ихъ сторожевою башнею, или служить какъ бы крѣпостью для охраны государства.

Адимантъ. И въ самомъ дѣлѣ, *этимъ* путемъ (т.-е. измѣненіями въ музыкѣ) вкрадывается (въ государство) нарушеніе законовъ легко и незамѣтно.

Сократъ. Да, какъ бы шутя, играя, какъ будто бы ничего дурного отъ этого и не происходило.

Адимантъ. Отъ этого, дѣйствительно, ничего дурного не происходитъ (иронически), кромѣ только того, что, вкрадываясь мало по малу, нарушеніе законовъ втихомолку вливается въ нравы и обычаи; потомъ это вліяніе распространяется на взаимныя отношенія (между гражданами), а отсюда—съ величайшею наглостью — на государственные законы и учрежденія и, наконецъ, ниспровергается все въ общественной и частной жизни.

Сократъ. Дѣйствительно, это такъ и происходитъ?

Адимантъ. Я думаю.

Сократъ. Если такъ, какъ мы сначала замѣтили, то наши дѣти должны уже сначала привыкать къ тому, чтобы всѣ ихъ игры, забавы, увеселенія были сообразны съ законами (были подчинены установленной законами дисциплинѣ), потому что если и этими увеселеніями, и самими дѣтьми будутъ нарушаемы законы, то невозможно, чтобы дѣти выросли людьми, вѣрными законамъ, хорошими людьми. Слѣдовательно, если дѣти, начавъ съ правильныхъ (законами регулированныхъ) увеселеній, усвоятъ себѣ законосообразность посредствомъ музыки (т.-е. получатъ такое правильное музыкальное воспитаніе, которое вкоренитъ въ сердце ихъ чувство законности, уваженіе къ закону, любовь къ порядку, къ дисциплинѣ), то послѣдствіемъ этого будетъ во всемъ противоположное прежде сказанному: государство будетъ преуспѣвать, во всемъ становиться все лучшимъ и лучшимъ, такъ какъ они (эти пріученые къ законности хорошіе люди, именно стражи) будутъ постоянно

исправлять, улучшать все, что имѣло бы еще какіе-либо недостатки, несовершенства. Они отыщутъ (и возстановятъ) и маловажное, что было нѣкогда обычнымъ, но что затерялось у ихъ предшественниковъ.

Адимантъ. А что это такое?

Сократъ. А вотъ что: приличное молчаніе младшихъ передъ старшими; уступка старшимъ со стороны младшихъ первыхъ, почетнѣйшихъ мѣстъ; вставанье младшихъ съ мѣста при появленіи старшихъ; почтительное обхожденіе съ родителями, а также стрижка волосъ и бороды, одежда и обувь, всѣ манеры держать себя (свое тѣло) и все прочее тому подобное. Предписывать это законами было бы, думаю, безумно, потому что это не можетъ быть введено ни словесными, ни писанными законами, а еслибы и было введено, то не удержалось бы надолго. По крайней мѣрѣ можно сказать, что это и подобное тому есть послѣдствіе того направленія, которое приметъ воспитаніе, потому что подобное всегда рождаетъ подобное же. И поэтому мы можемъ, конечно, утверждать, что воспитаніе приведетъ, наконецъ, къ чему-нибудь совершенному и рѣшительному, будетъ ли это нѣчто доброе, или же ему противное. Вотъ почему я и не хотѣлъ бы регулировать сказанное законами. Но, ради боговъ, скажи мнѣ, отважимся ли мы регулировать законами все, что происходитъ на площади, какъ-то: договоры, заключаемые гражданами между собою на площади, условія съ ремесленниками, брани и обиды, вчинаніе исковъ и обвиненій и назначеніе судей, учрежденіе, если нужно, таможенныхъ пошлинъ и взысканіе ихъ на площади или въ гавани, или вообще какой-либо порядокъ, установленный для площади, либо для гавани, и прочее тому подобное,—отважимся ли мы, повторяю, что-либо подобное регулировать законами (даваемыми для стражей)?

Адимантъ. Напротивъ, неприлично отдавать объ этомъ приказанія людямъ хорошимъ и достойнымъ, потому что въ большинствѣ случаевъ они сами легко найдутъ, какіе законы объ этомъ постановить слѣдуетъ.

Сократъ. Да, другъ мой, если только какой-нибудь богъ дастъ имъ силу сохранить (во всей чистотѣ) тѣ законы, о которыхъ мы прежде разсуждали.

Адимантъ. А если нѣтъ, то они всю жизнь свою будутъ проводить въ постановленіи законовъ, непрестанно исправляя ихъ, въ той мысли, что, наконецъ, они добьются же до составленія самаго лучшаго, совершеннаго закона.

Сократъ. Ты полагаешь, что такіе законодатели будутъ вести жизнь, подобную жизни тѣхъ больныхъ, которые, по невоздержности, не хотѣли оставить свой дурной образъ жизни.

Адимантъ. Да, конечно.

Сократъ. Забавна же жизнь, постоянно проводимая этими больными! Употребляя лекарства, они ничего болѣе не достигаютъ, какъ только того, что болѣзни ихъ дѣлаются болѣе разнообразными и болѣе важными, значительными, по тѣмъ не менѣе они все надѣются выздоровѣть отъ всякаго лекарства, какое только имъ кто-либо присовѣтуетъ. Но что̀ всего забавнѣе, это то̀, что они считаютъ злѣйшимъ врагомъ своимъ того человѣка, кто говоритъ имъ такую правду, истину, что пока они не перестанутъ пьянствовать, обжираться, прелюбодѣйствовать и бездѣльничать, до тѣхъ поръ не помогутъ имъ ни лекарства, ни прижиганья, ни рѣзанья, а также ни заговоры (нашептыванья), ни привѣски (амулеты) и ничто тому подобное.

Адимантъ. Ну, я не нахожу ничего забавнаго въ томъ, чтобы негодовать на человѣка, говорящаго правду, истину.

Сократъ. Не хвалитель же ты, какъ видно, такого сорта людей.

Адимантъ. Клянусь Зевсомъ, вовсе нѣтъ.

Сократъ. Такъ, значитъ, не похвалишь ты и государство, если *все* оно будетъ дѣлать это же самое. Развѣ не это же самое, кажется тебѣ, дѣлаютъ тѣ государства, которыя, будучи сами дурно управляемы, запрещаютъ своимъ гражданамъ, подъ страхомъ смертной казни, трогать государственное устройство; но гдѣ почитается мудрымъ и дѣльнымъ человѣкомъ, гдѣ удостоивается почестей тотъ, кто управляемому такимъ образомъ государству оказываетъ пріятнѣйшія услуги; кто, предупрежденіемъ его желаній и предвидѣніемъ его намѣреній, дѣлается ему любезнымъ, и кто имѣетъ способность исполнять ихъ? (Здѣсь Платонъ видимо намекаетъ на Аѳины.)

Адимантъ. Дѣйствительно, кажется мнѣ, такія государства дѣлаютъ то же самое, и я нисколько не похвалю ихъ.

Сократъ. Но не удивляешься ли ты мужеству и готовности тѣхъ людей, которые имѣютъ намѣреніе и расположеніе посвящать свои услуги такимъ государствамъ?

Адимантъ. Да, но за исключеніемъ тѣхъ людей, которые позволяютъ имъ (такимъ государствамъ) обмануть себя, считая ихъ дѣйствительно дѣльными государственными людьми (политиками) потому только, что ихъ расхваливаетъ большинство (толпа, чернь).

Сократъ. Какъ, ты не хочешь признать ихъ заслуживающими извиненія? Развѣ можно, думаешь ты, человѣку, не умѣющему мѣрять,—когда многіе, тоже неумѣющіе мѣрять, будутъ говорить ему, что онъ четырехъ-локтеваго роста,—развѣ можно ему не повѣрить, что въ немъ дѣйствительно четыре локтя?

Адимантъ. И это нѣтъ.

Сократъ. Не гнѣвайся же на нихъ. Вѣдь это самые забавные люди: описаннымъ нами образомъ они издаютъ законы о правонарушеніяхъ во взаимныхъ отношеніяхъ между гражданами и о другихъ предметахъ, о которыхъ я только-что говорилъ, и все непрестанно исправляютъ свои законы, въ той постоянной мысли, что они, наконецъ, достигнутъ цѣли, не зная, что на самомъ дѣлѣ они ничего больше не дѣлаютъ, какъ отсѣкаютъ голову у гидры. (Гидра—это миѳологическое чудовищное стоголовое животное. Гераклъ (Геркулесъ) долго возился съ нею, потому что лишь только онъ отсѣкалъ у нея одну голову, какъ на мѣсто ея тотчасъ выростали двѣ новыхъ; нѣкоторые видятъ въ этомъ миѳѣ такую аллегорію, что удовлетвореніе человѣкомъ своего какого-нибудь неразумнаго пожеланія не ослабляетъ этого пожеланія, а, напротивъ, придаетъ ему новую силу.) Вотъ почему я и былъ того мнѣнія (я и высказалъ то мнѣніе), что истинный законодатель (т.-е. такой, какимъ ему слѣдуетъ быть) не долженъ такъ поступать въ отношеніи къ законамъ и устройству, ни въ дурно управляемомъ государствѣ, ни въ хорошо управляемомъ: въ первомъ—потому что это безполезно и ничего не подвигаетъ впередъ, а въ послѣднемъ—потому что одно можетъ найти всякій,

а другое придетъ само собою въ силу прежде установленныхъ нами учрежденій.

Адимантъ. Такъ что же, послѣ этого, остается намъ опредѣлить (регулировать) законами?

Сократъ. Намъ-то ничего; но Фебу (Аполлону) Дельфійскому останется, конечно, постановить еще много законовъ, и притомъ самыхъ важныхъ, самыхъ прекрасныхъ и самыхъ высшихъ.

Адимантъ. Какіе же это законы?

Сократъ. Законы, относящіеся до построенія храмовъ, жертвоприношеній и прочаго культа (чествованья) боговъ, демоновъ и героевъ; далѣе, до гробницъ и до всего, что должно совершать, дабы тѣмъ заслужить благоволеніе къ себѣ владычествующихъ тамъ (въ преисподней), потому что мы сами ничего въ этихъ вещахъ не разумѣемъ; а (съ другой стороны) мы, если въ насъ нѣтъ недостатка въ разумности, не захотимъ, устрояя государство, ни повѣрить это дѣло кому-нибудь другому, ни прибѣгнуть за совѣтомъ къ какому-нибудь другому истолкователю, кромѣ нашего отечественнаго бога (т.-е. Феба, Аполлона, котораго именно аѳиняне признавали своимъ отечественнымъ богомъ, въ томъ смыслѣ, что онъ былъ отецъ Іона: а Іонъ былъ родоначальникомъ іонійскаго племени, къ которому и принадлежали аѳиняне), такъ какъ именно *этотъ* богъ (Фебъ, Аполлонъ) возвѣщаетъ всѣмъ людямъ волю отца своего (Зевса, этого царя всѣхъ боговъ и всѣхъ людей), возвѣщая ее имъ съ престола своего, помѣщеннаго (нарочно для этого, чтобы всѣ люди могли услышать волю Зевса) среди земли, какъ бы въ пупѣ ея (именно въ городѣ Дельфахъ, который греки считали центромъ всей земли, представляя ее въ видѣ плоскаго круга, и въ этомъ смыслѣ называли пупомъ земли; тамъ-то Фебъ, Аполлонъ изрекалъ оракулы, въ которыхъ греки видѣли выраженіе воли самого Зевса).

Адимантъ. Хорошо сказано; такъ въ самомъ дѣлѣ мы и должны поступать.

Сократъ. Итакъ у тебя, сынъ Аристона, государство уже устроено!

Этими словами Сократа оканчивается все содержаніе четвертаго раздѣла второй части Платонова разговора „Государство“.

И дѣйствительно, въ этомъ раздѣлѣ представилъ Платонъ въ главныхъ чертахъ устройство своего образцоваго, совершеннаго государства, т.-е. основанные на изложенномъ въ третьемъ раздѣлѣ ученіи о воспитаніи стражей государства, обусловленные или подготовленные этимъ воспитаніемъ своихъ правителей и защитниковъ, существеннѣйшіе формы и законы такого государственнаго быта, который съ возможнымъ для людей совершенствомъ отражаетъ въ себѣ, по мнѣнію Платона, нравственный порядокъ міра, какъ идеалъ вполнѣ нравственной и потому вполнѣ счастливой государственной жизни.

Такъ сперва представляетъ здѣсь Платонъ въ легкомъ очеркѣ основную форму своего образцоваго, совершеннаго государства, которая скопирована Платономъ съ кастической системы устройства восточныхъ государствъ, именно древняго Египта, по крайней мѣрѣ въ главныхъ ея чертахъ. Однакоже въ устройствѣ этого Платонова государства съ восточнымъ элементомъ, выражающимся въ раздѣленіи гражданъ на отдѣльныя наслѣдственныя сословія въ родѣ восточныхъ кастъ, соединены гармонически въ одно цѣлое съ элементами пиѳагорейскими и дорійско-спартанскими. Такъ элементы пиѳагорейскіе, т.-е. пиѳагорейскаго союза, выражаются здѣсь въ возможности повышенія и пониженія вообще перехода гражданъ изъ одного сословія въ другое, основаннаго на предварительномъ испытаніи каждаго гражданина, подобно тому, какъ и въ пиѳагорейскомъ союзѣ члены его занимали высшія и низшія ступени также по испытаніи ихъ, и—въ проведеніи въ жизни стражей Платонова государства пиѳагорейскаго принципа, что между друзьями все общее, и въ основанномъ на этомъ принципѣ отсутствіи у стражей собственности и семейства. Такъ элементы дорійско-спартанскіе выражаются въ Платоновомъ государствѣ: 1) въ господствѣ воиновъ, изъ которыхъ выбираются правители государства, надъ прочими гражданами, и 2) въ проведеніи между стражами принципа строго-умѣреннаго, чуждаго всякой роскоши образа жизни; далѣе, принципа самодовлѣнія государства, т.-е. неимѣнія нужды въ другихъ государствахъ, и, наконецъ, принципа консервативнаго, чуждающагося всякихъ нововведеній въ общественной жизни гражданъ. Мало того, Платонъ въ устройствѣ своего образцоваго госу-

дарства не только соединилъ гармонически въ одно цѣлое эти различные элементы, но и развилъ, и преобразовалъ ихъ въ духѣ всей своей философіи съ такою творческою оригинальностью, что всѣ эти элементы, утрачивая свою разрозненность и самостоятельность, разрѣшаются въ устройствѣ его образцоваго государства, становясь не болѣе какъ его моментами.

Вотъ что̀ можно сказать вообще о сущности содержанія этого четвертаго раздѣла.

Переходя затѣмъ къ частностямъ, мы обратимъ вниманіе только на главные пункты, потому что содержаніе этого отдѣла въ его подробностяхъ такъ ясно само по себѣ, что не нуждается въ дальнѣйшихъ разъясненіяхъ.

Какъ необходимое послѣдствіе кастической системы устройства его образцоваго, совершеннаго государства, является у Платона полное отдѣленіе сословій начальствующихъ въ государствѣ и сословія воиновъ отъ рабочаго, т.-е. земледѣльческаго, ремесленнаго и вообще промышленнаго сословія, и затѣмъ соединеніе обоихъ высшихъ сословій въ одно цѣлое, подъ общимъ названіемъ стражей государства, особенно какъ стражей его свободы, съ различеніемъ, впрочемъ, сословія собственно такъ-называемыхъ стражей, т.-е. сословія начальствующихъ и сословія ихъ помощниковъ, пособниковъ, т.-е. сословія воиновъ.

Вся дѣятельность, вся жизнь этихъ стражей государства, т.-е. и начальствующихъ, и воиновъ, имѣетъ въ виду единственно благо *всего* государства. Поэтому жизнь эта совершенно исключаетъ преслѣдованіе этими стражами какихъ-либо частныхъ интересовъ, цѣлей, какъ благъ, нераздѣльныхъ съ частною собственностью и съ частнымъ домоводствомъ или съ частною, домашнею, семейною жизнью, такъ что у стражей нѣтъ ни своей собственности, которая добывалась бы ихъ трудомъ и составляла бы ихъ капиталъ въ смыслѣ запасовъ, ни своего семейства. Все, что̀ нужно стражамъ для ихъ существованія, доставляется имъ прочими гражданами, которымъ не отказалъ Платонъ ни въ частной собственности, ни въ семейной жизни.

Съ представленіемъ такого общественнаго, соціальнаго быта государства тѣсно связаны у Платона нѣкоторыя указанія на

объемъ области, территоріи образцоваго, совершеннáго государства, которая должна быть не бóльшая и не мѐньшая какъ сколько это необходимо, чтобы государство было вполнѣ самодовлѣющимъ, а также и на нравы и обычаи, законы и учрежденія государства, которые поставлены у Платона въ соотвѣтствіи съ основнымъ принципомъ его государственнаго устройства, состоящимъ въ томъ, чтобы все государство въ цѣломъ было счастливо; чтобы всѣ граждане были только причастниками этого счастія, имѣя въ немъ долю, сообразно своему личному достоинству, и чтобы такимъ образомъ владычествовала въ государствѣ строжайшая распредѣляющая правда и справедливость, какая только возможна людямъ; живыми представителями и осуществителями этой правды и справедливости являются у него начальствующіе въ государствѣ, ибо они-то и опредѣляютъ, во имя разума, принадлежность каждаго гражданина, какъ по особенной натурѣ его, такъ и по всей его жизни, къ тому или другому сословію, и даже опредѣляютъ, какимъ именно дѣломъ долженъ заниматься каждый гражданинъ, какъ своимъ собственнымъ, никакъ не хватаясь за многія разныя дѣла.

Однимъ изъ необходимѣйшихъ условій, какъ счастья, благосостоянія государства, такъ и его силы, могущества, ставитъ Платонъ единство государства въ томъ смыслѣ, въ какомъ каждый человѣкъ есть существо единое, нераздѣльное, индивидуальное, представляя собою единый организмъ, одно органическое живое цѣлое, въ которомъ всѣ члены живутъ одною жизнью, какъ органы этого организма. Платонъ требуетъ, чтобы государство было едино въ этомъ смыслѣ не только по отношенію къ прочимъ государствамъ или во внѣшнемъ отношеніи, но и само въ себѣ, внутри себя, чтò и возможно только, думаетъ онъ, при начертываемомъ имъ государственномъ устройствѣ, а не такъ, какъ это необходимо бываетъ при всякомъ другомъ государственномъ устройствѣ, что одно государство распадается, можно сказать, на многія государства, какъ на мертвыя, разъединенныя части, не живущія одною жизнью, или взаимно равнодушныя одна къ другой, или даже взаимно непріязненныя, враждебныя; ибо такія государства, въ себѣ разъединенныя, немощны, безсильны устоять и противъ внѣшнихъ

враговъ своихъ, и противъ своего неминуемаго разрушенія, паденія, вообще противъ угрожающей имъ гибели.

При этомъ выступаетъ та руководная мысль Платона, что: 1) отъ воздѣйствія истиннаго, правильнаго, нравственно-религіознаго воспитанія гражданъ, именно высшаго класса, должна образоваться въ государствѣ такая нравственность, которая дѣлаетъ ненужнымъ входящее въ частности и подробности законодательство; ибо разумъ правителей государства, разумно воспитанныхъ, и поэтому правящихъ государствомъ во имя разума же, и есть законъ для государства, лишь бы только сохранены были въ своей чистотѣ правильное воспитаніе стражей и основные законы и учрежденія государства; и 2) именно по этой причинѣ, всего больше должно избѣгать всякаго измѣненія и потрясенія законовъ и учрежденій, относящихся до разъ устроеннаго воспитанія и образа жизни стражей государства, всякихъ легкомысленныхъ нововведеній въ этомъ отношеніи.

Вмѣстѣ съ тѣмъ уже здѣсь намекаетъ слегка Платонъ на ту мысль, что какъ вообще, по вѣчнымъ законамъ, добродѣтель сама собою доставляетъ человѣку величайшее счастіе, такъ и въ особенности относительно обоихъ высшихъ господствующихъ въ государствѣ сословій источникомъ ихъ чистѣйшаго счастія служитъ именно лишеніе ихъ тѣхъ благъ, которыя считаетъ большинство самыми высшими благами, т.-е. благъ, соединенныхъ съ частною собственностью и съ семейною жизнью.

Впрочемъ дальнѣйшее развитіе этой мысли отнесено Платономъ къ послѣдующимъ частямъ его разговора „Государство“.

Раздѣлъ пятый. Здѣсь Сократъ ведетъ бесѣду опять съ Главкономъ, заступившимъ мѣсто своего брата Адиманта.

Предыдущій раздѣлъ закончился такими словами Сократа, обращенными къ его послѣднему собесѣднику Адиманту: „Итакъ у тебя государство уже устроено!“

„Послѣ этого (продолжаетъ Сократъ, обращаясь къ Адиманту же), доставъ откуда-нибудь достаточно свѣта (чтобы при немъ можно было разглядѣть и отыскать то̀, что̀ мы ищемъ), разсуди самъ и возьми себѣ на помощь твоего брата (Главкона) и Полимарха и прочихъ (слушателей), не увидимъ ли

мы гдѣ-нибудь здѣсь (въ государствѣ) скрывающуюся правду и справедливость, и неправду и несправедливость, чѣмъ онѣ отличаются одна отъ другой, и къ которой изъ нихъ долженъ стремиться человѣкъ, если желаетъ быть счастливымъ, все равно, скрывались ли бы онѣ отъ взоровъ всѣхъ боговъ и людей, или же нѣтъ".

На это приглашеніе Сократа замѣтилъ ему Глауконъ (снова вступая, такимъ образомъ, съ нимъ въ бесѣду) слѣдующее: „Нѣтъ, этого не будетъ (т.-е. напрасно ты вызываешь насъ)! Вѣдь ты намъ обѣщалъ, что *самъ* отыщешь ихъ, сказавъ, что неблагоугодно было бы богамъ, чтобы ты не постарался всѣми силами помочь всячески правдѣ и справедливости" (защитить ее отъ нападковъ на нее).

Сократъ. Совершенно вѣрно напоминаешь ты мое обѣщаніе, и я его исполню; однакоже и вы должны помогать мнѣ.

Глауконъ. Да, мы будемъ помогать тебѣ.

Сократъ. Такимъ образомъ я надѣюсь найти (чего мы ищемъ), и вотъ ка́къ: я думаю, что наше государство, если только оно правильно было устроено, есть совершенно *хорошее,* доброе государство (имѣющее всѣ хорошія, добрыя качества, всѣ добродѣтели). Такъ, очевидно, оно есть и мудрое, и мужественное, и благоразумно-умѣренное или разсудительное, и праведное и справедливое государство (ибо мудрость, мужество, благоразумная умѣренность или разсудительность и правда и справедливость и суть кардинальныя добродѣтели). Если изъ этихъ качествъ (хорошаго, добраго государства, добродѣтелей его) найдемъ мы только *одно* качество, то прочія (три) качества останутся для насъ ненайденными, и это не удовлетворитъ насъ, точно такъ, какъ еслибы мы изъ четырехъ какихъ-либо вещей, предметовъ, нашли сперва гдѣ-нибудь только одну вещь, то это было бы для насъ недостаточно. Но еслибы сперва узнали мы три вещи (напримѣръ, три стороны или три угла въ четвероугольникѣ), то чрезъ это самое узнали бы мы и четвертую, искомую вещь (напримѣръ, четвертую сторону, четвертый уголъ въ четвероугольникѣ), ибо очевидно, что она есть не что̀ иное, какъ оставшаяся (напримѣръ, если сумма угловъ въ четвероугольникѣ равняется 360^0 и если сумма трехъ угловъ въ немъ равна 300^0, то

искомый, остальной четвертый уголъ равенъ будетъ 60°). Поэтому такимъ же образомъ должны мы изслѣдовать и это (т.-е. качество хорошаго, добраго государства, его добродѣтель), потому что и оно четверично (т.-е. некардинальныхъ добродѣтелей также четыре). И вотъ первое, что̀, мнѣ кажется, является въ немъ (въ хорошемъ, добромъ государствѣ) — это мудрость. Но въ отношеніи къ ней представляется мнѣ что-то особенное.

Главконъ. Что̀ же такое?

Сократъ. Представленное нами государство есть, кажется, въ самомъ дѣлѣ мудрое государство, потому что оно благосовѣтливо (εὔβουλος) (т.-е. потому что въ немъ начальствуютъ, имъ правятъ такіе люди, которыхъ можно назвать его благими, добрыми совѣтодателями, въ смыслѣ благоразумныхъ попечителей о благѣ государства). Но очевидно, что эта-то самая благосовѣтливость есть знаніе, потому что не невѣжественные же, а знающіе люди хорошо совѣтуютъ (даютъ хорошіе, благіе совѣты). Однакоже въ государствѣ знанія многочисленны и разнообразны. Такъ не за знаніе ли, напримѣръ, домостроителей, архитекторовъ слѣдуетъ называть государство мудрымъ?

Главконъ. Отнюдь нѣтъ; за такое знаніе государство можно назвать только домостроительнымъ.

Сократъ. И не за знаніе приготовлять, напримѣръ, какъ можно лучше деревянную утварь и мебель. И не за знаніе приготовлять издѣлія мѣдныя или какія-нибудь другія, тому подобныя. И не за знаніе произращать плоды изъ земли, потому что за это знаніе можно назвать государство только земледѣльческимъ (а не мудрымъ). Но далѣе, есть ли въ только-что основанномъ нами государствѣ у нѣкоторыхъ изъ его гражданъ такое знаніе, которое давало бы возможность благосовѣтовать (подавать благіе совѣты) не о чемъ-либо находящемся въ государствѣ, а о самомъ государствѣ во всей его цѣлости, какъ бы ему наилучшимъ образомъ поступать, дѣйствовать по отношенію къ самому себѣ и къ другимъ государствамъ?

Главконъ. Конечно, есть.

Сократъ. Какое же это знаніе и въ комъ оно есть?

Главконъ. Знаніе стражническое (сторожить государство);

оно въ тѣхъ начальникахъ государства, которыхъ мы только-что назвали совершенными стражами.

Сократъ. За такое знаніе какимъ же назовешь ты государство?

Главконъ. Благосовѣтливымъ и истинно-мудрымъ.

Сократъ. Какъ ты думаешь:—найдется ли въ нашемъ государствѣ больше кузнецовъ или же больше такихъ истинныхъ стражей?

Главконъ. Гораздо больше кузнецовъ (чѣмъ такихъ стражей).

Сократъ. А также и сравнительно со всѣми прочими гражданами, обладающими какимъ-либо особеннымъ знаніемъ, и называемыми за это знаніе какимъ-либо особеннымъ именемъ, не малочисленнѣе ли всѣхъ ихъ тѣ люди (истинные стражи)?

Главконъ. Гораздо малочисленнѣе.

Сократъ. Итакъ государство, устроенное согласно съ природою, есть мудрое государство, благодаря малочисленнѣйшему изъ своихъ сословій, благодаря знанію, *ему* принадлежащему, благодаря стоящимъ во главѣ государства, начальствующимъ надъ нимъ, и кажется, что по самой природѣ (вещей) этотъ родъ людей есть самый рѣдкій, — именно родъ, причастный такому знанію, которое одно предпочтительно предъ всѣми прочими знаніями, заслуживаетъ названія мудрости. Вотъ мы и нашли, не знаю какимъ образомъ, одно изъ четырехъ качествъ хорошаго, добраго государства,—нашли его самого, а также нашли, гдѣ оно сидитъ, гнѣздится. Но и мужество само, и тò, гдѣ оно находится въ государствѣ, вслѣдствіе чего само оно называется мужественнымъ,—усмотрѣть, конечно, не очень трудно.

Главконъ. Какъ же это?

Сократъ. Можно ли назвать государство трусливымъ или мужественнымъ, обращая вниманіе на что-нибудь иное, а не на то сословіе, которое за него сражается и воюетъ, потому что прочіе граждане въ государствѣ—все равно, будь они трусливы или мужественны—не могутъ сдѣлать государство ни трусливымъ, ни мужественнымъ. Слѣдовательно и мужественнымъ бываетъ государство вслѣдствіе того, что одна часть его гражданъ мужественна, т.-е. она имѣетъ способность, силу сохранять во всемъ такое мнѣніе (понятіе) объ опасномъ (въ чемъ

оно состоитъ) въ такихъ вещахъ, какія объявилъ опасными законодатель при воспитаніи. Или же не это называешь ты мужествомъ?

Главконъ. Что̀ ты сказалъ, я не совсѣмъ понялъ. Повтори.

Сократъ. Мужество, сказалъ я, есть *храненіе* въ нѣкоторомъ родѣ.

Главконъ. Храненіе чего?

Сократъ. Храненіе мнѣнія (понятія), порожденнаго (въ человѣкѣ) закономъ чрезъ посредство воспитанія,—именно объ опасномъ, т.-е. въ чемъ оно состоитъ, и каково оно,—и притомъ храненіе *во всемъ*, сказалъ я, потому что мужественный человѣкъ хранитъ въ себѣ это мнѣніе и не оставляетъ его ни въ скорбяхъ и удовольствіяхъ, ни въ пожеланіяхъ и опасеніяхъ. А съ чѣмъ оно имѣетъ, кажется мнѣ, сходство,—это, если хочешь, я объясню тебѣ наглядно.—Ты знаешь, что красильщики, если они хотятъ окрасить шерсть въ пурпуровый цвѣтъ, сперва выбираютъ изъ множества сортовъ различныхъ цвѣтовъ шерсти одинъ сортъ—шерсть бѣлаго цвѣта; потомъ, употребивъ не мало предварительныхъ трудовъ на обработку шерсти, приготовляютъ ее такъ, чтобы она приняла сколько возможно больше блеску, и тогда только окрашиваютъ шерсть въ пурпуровый цвѣтъ. Если они при окраскѣ шерсти употребили этотъ способъ, то окрашенная такимъ образомъ шерстяная матерія сохранитъ свой цвѣтъ, и никакое мытье ея, ни съ очистительными средствами, ни безъ нихъ (ни съ мыломъ, щелокомъ,—сказали бы мы,—ни безъ него), не можетъ отнять у нея этого цвѣта; если же они не употребили сказаннаго способа, то ты знаешь, что̀ будетъ съ окрашенною матеріею—все равно, погрузитъ ли кто ее въ эту пурпуровую, или же въ другую краску, не приготовивъ напередъ шерсть (какъ слѣдовало).

Главконъ. Знаю; такое окрашиваніе непрочно и смѣшно.

Сократъ. Такъ замѣть же, что и мы, сколько могли, имѣли также въ виду нѣчто подобное, когда выбирали воиновъ и учили ихъ музыкѣ и гимнастикѣ; вѣрь мнѣ, что мы тѣмъ ничего другого не хотѣли достигнуть, какъ только того, чтобы они съ наибольшею готовностью приняли въ себя законы какъ бы краску (чтобы они пропитались, такъ сказать, ими,

какъ пропитываютъ шерсть краскою, когда хотятъ окрасить ее прочно, такъ чтобы краска сохранилась, не сошла ни отъ чего), дабы ихъ мнѣніе (понятіе) объ опасномъ и о всемъ другомъ стало прочнымъ, какъ краска, въ силу способнаго къ тому природнаго расположенія ихъ и въ силу полученнаго ими воспитанія, и дабы краска въ нихъ не сходила, не уничтожалась, отъ столь сильно дѣйствующихъ очистительныхъ средствъ, какъ чувственное удовольствіе, наслажденіе, которое въ состояніи подѣйствовать сильнѣе всякаго щелока, и какъ скорбь, страхъ и пожеланіе, которые превосходятъ своимъ сильнымъ дѣйствіемъ всякое разъѣдающее краску средство. Такую силу и такое совершенное, полное сохраненіе вѣрнаго и законосообразнаго мнѣнія (понятія) о томъ, чтò грозитъ опасностью и чтò нѣтъ, я называю мужествомъ, и въ этомъ именно полагаю его сущность, если ты, Главконъ, не считаешь его чѣмъ-нибудь другимъ.

Главконъ. Отнюдь нѣтъ, потому что ты, кажется, не называешь законосообразнымъ такого вѣрнаго мнѣнія объ этихъ предметахъ (т.-е. чтò опасно и чтò нѣтъ), которое не есть плодъ (правильнаго) воспитанія, а просто только плодъ животненной и рабской натуры, и поэтому называешь такое мнѣніе вовсе не мужествомъ, а какимъ-нибудь другимъ именемъ.

Сократъ. Совершенно вѣрно.

Главконъ. Итакъ я признаю мужествомъ то же самое, чтò и ты.

Сократъ. Хорошо; но если ты признаешь мужество еще и политическимъ (политическою добродѣтелью, т.-е. приличною гражданину государства), то ты уже вполнѣ вѣрно опредѣлишь его. Но объ этомъ поговоримъ мы подробнѣе послѣ, если ты пожелаешь, потому что теперь ищемъ мы не мужество, а правду и справедливость, а для такой цѣли достаточно сказаннаго нами о мужествѣ. Еще остается намъ найти въ нашемъ государствѣ двѣ добродѣтели: благоразумную умѣренность или разсудительность, и, какъ главный предметъ всего нашего изслѣдованія, правду и справедливость. Но не можемъ ли мы найти *прямо* правду и справедливость, чтобы, такимъ образомъ, не трудиться намъ надъ исканіемъ благоразумной умѣренности или разсудительности?

Главконъ. Я, право, не знаю, какъ бы это можно было сдѣлать, да и не желалъ бы, чтобы правда и справедливость нашлись раньше, чѣмъ отыщемъ мы благоразумную умѣренность или разсудительность; такъ, если хочешь сдѣлать мнѣ удовольствіе, разсмотри эту добродѣтель прежде той (прежде правды и справедливости).

Сократъ. Конечно, хочу, чтобы нисколько не остаться мнѣ въ долгу.

Главконъ. Такъ ищи же ее (благоразумную умѣренность или разсудительность).

Сократъ. Надобно поискать. Насколько я могу разглядѣть ее отсюда (т.-е. какъ бы издали), она больше, чѣмъ первыя добродѣтели (мудрость и мужество), похожа на симфонію и гармонію.

Главконъ. Какъ это?

Сократъ. Благоразумная умѣренность или разсудительность есть, конечно, благопорядочность (κόσμος), воздержаніе отъ извѣстныхъ удовольствій и пожеланій, а поэтому и мы можемъ сказать, что она является какимъ-то господствомъ надъ самимъ собою, и въ самомъ дѣлѣ называется этимъ именемъ. Но это ея названіе—„господство надъ самимъ собою" (самообладаніе) смѣшно (т.-е. если понимать его буквально), потому что господствующій надъ самимъ собою есть, конечно, зависимый отъ самого себя, а между тѣмъ этотъ зависимый отъ самого себя есть вмѣстѣ съ тѣмъ господствующій надъ самимъ собою, такъ какъ вѣдь одинъ и тотъ же человѣкъ называется здѣсь и тѣмъ, и другимъ именемъ (и господствующимъ, и зависимымъ; т.-е., если понимать выраженіе: „господство надъ самимъ собою" буквально, то это выраженіе окажется самопротиворѣчащимъ, нелѣпымъ, и потому-то смѣшнымъ, ибо тогда объ одномъ и томъ же лицѣ мы говорили бы, что онъ и господинъ и рабъ самого себя). Мнѣ же кажется (продолжаетъ Сократъ), что это выраженіе заключаетъ въ себѣ, очевидно, такой смыслъ: въ самомъ человѣкѣ, въ его душѣ, есть нѣчто лучшее и нѣчто худшее. Если то̀, что̀ по природѣ есть лучшее, одолѣваетъ худшее, то выраженіе („господство надъ самимъ собою") называетъ его господиномъ надъ самимъ собою, и тѣмъ похваляетъ его; если же отъ дурного воспитанія или отъ обращенія

съ дурными людьми, лучшее, какъ бы низшее (слабѣйшее) одолѣвается худшимъ, какъ бы сильнѣйшимъ (высшимъ), то выраженіемъ: „господство надъ самимъ собою“ порицается это состояніе человѣка, какъ постыдное, и такой человѣкъ называется рабомъ самого себя и необузданнымъ. Посмотри же теперь на наше юное (новоучрежденное) государство, и ты найдешь въ немъ господствующимъ *одно* (такъ сказать, именно лучшее, высшее въ немъ сословіе), и поэтому ты будешь утверждать, что справедливо назвать его господствующимъ надъ самимъ собою и благоразумно умѣреннымъ или разсудительнымъ въ этомъ смыслѣ, если вообще то̀, гдѣ лучшее господствуетъ надъ худшимъ, заслуживаетъ этого названія. И конечно многочисленнѣйшія и разнообразнѣйшія пожеланія, удовольствія и скорби встрѣтишь ты преимущественно въ дѣтяхъ, женщинахъ и рабахъ, и вообще въ большинствѣ людей, даже въ худыхъ, дурныхъ людяхъ изъ тѣхъ, кого называютъ свободными. А простыя и благоразумно-умѣренныя пожеланія, которыя, въ силу знанія и вѣрнаго мнѣнія, управляются разсудительностью (разсудкомъ), найдешь ты въ немногихъ людяхъ, именно въ наилучшихъ людяхъ по прирожденному имъ праву и по ихъ воспитанію. Не видишь ли ты того же самаго и въ нашемъ государствѣ? Но здѣсь пожеланія большинства и худшихъ людей обуздываются пожеланіями и разсудительностью, присущими меньшинству и разумнымъ людямъ. Итакъ, если есть какое государство, которое заслуживало бы имени господствующаго надъ удовольствіями и пожеланіями, и вообще надъ самимъ собою, то, конечно, этого имени заслуживаетъ *наше* государство, а слѣдовательно также и имени государства, благоразумно-умѣреннаго или разсудительнаго. Далѣе, если есть въ другомъ какомъ государствѣ одно и то же мнѣніе и начальствующихъ, и подначальныхъ (т.-е. согласное мнѣніе), о томъ, *кому* слѣдуетъ начальствовать, то, конечно, это есть и въ *нашемъ* государствѣ (т.-е. въ нашемъ государствѣ всѣ согласны, что наилучшимъ людямъ должно принадлежать начальствованіе). Въ какомъ же классѣ гражданъ государства, находящагося въ *такомъ* состояніи, сидитъ, гнѣздится, думаешь ты, благоразумная умѣренность или разсудительность: въ классѣ ли начальствующихъ, или въ классѣ подначальныхъ?

Главконъ. Въ обоихъ, думаю.

Сократъ. Не видишь ли ты теперь, какъ *вѣрно* высказанное нами прежде какъ бы предчувствіе, что благоразумная умѣренность или разсудительность имѣетъ сходство съ нѣкоторою симфоніею и гармоніею?

Главконъ. Въ какомъ отношеніи?

Сократъ. Въ томъ, что она (эта добродѣтель) дѣйствуетъ не такимъ образомъ, какъ мудрость и какъ мужество, изъ которыхъ каждая присуща только одному сословію, и одна изъ нихъ (мудрость) дѣлаетъ государство мудрымъ, а другая (мужество) дѣлаетъ его мужественнымъ; напротивъ, она (т.-е. благоразумная умѣренность) дѣйствуетъ иначе: она распространяется на все государство (на всѣхъ гражданъ) и во всѣхъ гражданахъ порождаетъ полную симфонію и гармонію (согласіе), и между сильнѣйшими, и между слабѣйшими гражданами, и между средними, т.-е. относительно разумности, или силы, или имущества, богатства, или чего другого, тому подобнаго, такъ что мы по всей справедливости можемъ признать это согласіе благоразумною умѣренностью или разсудительностью, какъ естественною (согласною съ природою) симфоніею и гармоніею между худшимъ и лучшимъ, относительно того, чему должно принадлежать начальствованіе какъ въ государствѣ, такъ и въ каждомъ человѣкѣ (въ его душѣ, т.-е. именно лучшему).

Главконъ. Съ этимъ мнѣніемъ твоимъ я совершенно соглашаюсь.

Сократъ. Хорошо. Итакъ мы нашли уже въ государствѣ нашемъ три добродѣтели. Какая же есть еще добродѣтель, дѣлающая государство хорошимъ, добрымъ? Очевидно, это — правда и справедливость. Такъ теперь, любезный Главконъ, мы, какъ охотники, должны изъ-за кустовъ окружить ее и быть очень внимательными, чтобы она не ушла отъ насъ куда-нибудь, и, ушедши, не скрылась бы съ глазъ нашихъ; ибо ясно, что ей надобно быть *тутъ* гдѣ-нибудь. Осмотрись же кругомъ себя и постарайся подмѣтить ее, не увидишь ли ты ее прежде, чѣмъ я увижу; если увидишь ее прежде меня, то скажи мнѣ.

Главконъ. Ахъ, еслибы я могъ (увидѣть ее)! Но гораздо пра-

вильнѣе взглянешь ты на меня, если принять меня за человѣка, который просто только слѣдуетъ за тобою и который можетъ увидѣть только тò, на чтò ты ему укажешь.

Сократъ. Такъ иди же за мною съ Богомъ.

Главконъ. Готовъ идти; только веди меня.

Сократъ. Да мѣсто-то, кажется (т.-е. куда должно идти намъ, чтобы отыскать правду и справедливость, какъ какого-то звѣря на охотѣ), недоступное и тѣнистое, по крайней мѣрѣ темное и трудное для изслѣдованія. Но все-таки надобно идти впередъ.

Главконъ. Конечно, надобно.

Сократъ (послѣ нѣкотораго молчанія). Ура, ура, мой Главконъ! Мы, кажется, попали на слѣдъ (правды и справедливости), и я не думаю, чтобы она могла ускользнуть отъ насъ.

Главконъ. Добрая вѣсть!

Сократъ. Вѣдь съ нами приключилось нѣчто очень глупое (смѣшное).

Главконъ. Что такое?

Сократъ. Ясно, любезнѣйшій, что она (правда и справедливость) съ самаго уже начала вертится у насъ подъ ногами, а мы не видѣли ея, и это сдѣлало насъ очень смѣшными. Какъ тѣ люди, которые, держа что-нибудь въ рукахъ, иногда ищутъ тò, чтò держатъ: такъ и мы не смотрѣли на правду и справедливость, которая у насъ, такъ сказать, подъ носомъ, а глядѣли все вдаль; вотъ такимъ-то образомъ она и скрывалась отъ нашего вниманія.

Главконъ. Какъ это ты понимаешь?

Сократъ. А вотъ какъ: мы уже и говоримъ, и слышимъ о ней, а между тѣмъ не замѣчаемъ, что говоримъ именно о ней.

Главконъ. Длинное же предисловіе твое для того, кто нетерпѣливо желаетъ, наконецъ, услышать (тò, чтò ты хочешь сказать о ней).

Сократъ. Ну, слушай, только смотри, будетъ ли чтò вѣрнаго въ рѣчи моей (въ словахъ моихъ). Тò, чтò мы съ самаго уже начала, когда основывали, учреждали наше государство, поставили, какъ нѣчто такое, чтò мы непремѣнно обязаны дѣ-

лать,—это-то самое или видъ этого и есть правда и справедливость. Вѣдь мы постановили и повторяли часто, если ты припомнишь, что каждый гражданинъ изъ всего того, что касается государства, обязанъ дѣлать только *одно* дѣло, именно то, къ которому онъ наиболѣе способенъ по своей (особенной) натурѣ. А что дѣлать свое и не хвататься за многое есть, конечно, правда и справедливость, это слышали мы отъ многихъ другихъ людей, да и сами часто высказывали. Итакъ, другъ мой, дѣлать свое, если это дѣлается извѣстнымъ образомъ,—въ этомъ и состоитъ, кажется мнѣ, правда и справедливость. Знаешь ли, изъ чего я это заключаю? Мнѣ кажется, что остальное послѣ того, что̀ мы разсматривали въ нашемъ государствѣ, т.-е. послѣ мудрости, мужества и благоразумной умѣренности или разсудительности, есть то̀, что̀ всѣмъ имъ (этимъ тремъ добродѣтелямъ) даетъ силу родиться, возникнуть въ государствѣ, и что потомъ, пока онѣ (эти три добродѣтели) пребываютъ въ немъ (въ государствѣ), даетъ имъ прочность. Вѣдь мы утверждали, что когда найдутся тѣ три добродѣтели, то останется еще правда и справедливость. Но еслибы намъ нужно было рѣшить, какая изъ родившихся въ нашемъ государствѣ трехъ сказанныхъ добродѣтелей дѣлаетъ наше государство *всего болѣе* хорошимъ, добрымъ, то трудно было бы рѣшить этотъ вопросъ, т.-е. дѣлаетъ ли наше государство хорошимъ, добрымъ согласіе, единомысліе, между начальствующими и подначальными, или сохраненіе возникшаго между воинами законосообразнаго мнѣнія объ опасномъ и неопасномъ (слѣдовательно, мужество), или присущая начальствующимъ разумность и бдительность (слѣдовательно мудрость), или же, наконецъ, вотъ что̀ всего болѣе дѣлаетъ государство хорошимъ, добрымъ: когда и дитяти, и женщинѣ, и рабу, и свободному, и мастеровому (ремесленнику), и начальствующему, и подначальному, присуща та добродѣтель, которая состоитъ въ томъ, чтобы каждый, какъ единичный человѣкъ, дѣлалъ одно свое дѣло и не хватался бы за многое? Поэтому способность, сила каждаго человѣка въ государствѣ дѣлать свое дѣло должна, какъ видно, выдержать состязаніе въ отношеніи къ добродѣтелямъ всего государства съ мудростью, мужествомъ и благоразумною умѣренностью или разсудительностью (т.-е. если въ государствѣ каждый будетъ дѣлать только

одно свое дѣло, то это-то всего болѣе и сдѣлаетъ государство хорошимъ, добрымъ, болѣе чѣмъ если оно будетъ только мудро, только мужественно или только благоразумно умѣренно или разсудительно). Итакъ не признаешь ли ты правду и справедливость за нѣчто такое, что̀ состязается съ ними относительно добродѣтели всего государства?

Глауконъ. Да, безъ сомнѣнія.

Сократъ. Посмотри же на это еще и съ другой стороны, такъ ли это тебѣ покажется (т.-е. вѣрно ли сказанное)? Не начальствующимъ ли въ государствѣ передашь ты рѣшеніе судебныхъ дѣлъ?

Глауконъ. Кому же другому?

Сократъ. Станутъ ли они рѣшать эти дѣла съ другою какою-либо цѣлью, а не съ тою, чтобы всѣ (граждане) и не задерживали у себя чужого достоянія, и не лишались бы своего?

Глауконъ. Съ такою именно цѣлью.

Сократъ. Не потому ли, что это праведно и справедливо?

Глауконъ. Да.

Сократъ. Поэтому мы можемъ придти къ такому между нами соглашенію, что правда и справедливость состоитъ въ томъ, чтобы владѣть принадлежащимъ, т.-е. своимъ для насъ достояньемъ, и дѣлать принадлежащее намъ (т.-е. намъ свойственное) и свое для насъ (дѣло).

Глауконъ. Такъ.

Сократъ. Теперь смотри, покажется ли и тебѣ то̀ же самое, что̀ и мнѣ, а именно: если плотникъ попробуетъ заняться дѣломъ башмачника или башмачникъ дѣломъ плотника, или такъ, что они помѣняются своими орудіями, инструментами и работами, или же такъ, что каждый изъ нихъ займется тѣмъ и другимъ дѣломъ, то много ли повредитъ это государству?

Глауконъ. Не очень много.

Сократъ. Но если ремесленникъ или другой какой промышленникъ, котораго природа назначила быть такимъ, возгордившись или своимъ богатствомъ, или множествомъ кліентовъ, или своею тѣлесною силою, или чѣмъ-нибудь другимъ въ этомъ родѣ, попробуетъ перейти въ сословіе воиновъ, или если какой-либо воинъ попробуетъ перейти въ сословіе совѣтниковъ (правителей государства), не будучи того достоинъ,

и они помѣняются своими, такъ сказать, орудіями и своимъ значеніемъ (въ государствѣ), или если *одинъ* кто изъ нихъ попробуетъ заниматься *всѣми* этими дѣлами, то, думаю я, и ты того, конечно, будешь мнѣнія, что *такая* мѣна и такое многодѣліе (занятіе многими дѣлами) поведетъ государство къ гибели.

Главконъ. Совершенно такъ.

Сократъ. Значитъ, многодѣліе, такое смѣшеніе сословій, которыхъ всего три, причиняютъ государству наибольшій вредъ и могутъ быть названы, по всей справедливости, наибольшимъ злодѣяніемъ (злымъ, дурнымъ дѣяніемъ).

Главконъ. Рѣшительно такъ.

Сократъ. Но не признаешь ли, не назовешь ли ты наибольшее злодѣяніе въ твоемъ государствѣ неправдою и несправедливостью?

Главконъ. Какъ не назвать!

Сократъ. Итакъ вотъ что̀ такое неправда и несправедливость. Теперь скажемъ наоборотъ: если дѣлаютъ *свое* дѣло всѣ сословія—промышленное (вообще рабочее), пособляющее (воинское) и стерегущее (стражи, т.-е. правители государства), такъ что каждый гражданинъ въ этихъ сословіяхъ дѣлаетъ только *свое* дѣло, то это будетъ противное неправдѣ и несправедливости, слѣдовательно будетъ правда и справедливость, которая и государство сдѣлаетъ праведнымъ и справедливымъ.

Главконъ. По крайней мѣрѣ, *мнѣ* кажется, что это такъ, и что это не можетъ быть иначе.

Сократъ. Что это такъ, не будемъ теперь пока утверждать этого съ полною, несомнѣнною достовѣрностью, а согласимся съ этимъ только послѣ того, когда увидимъ, что наше представленіе о правдѣ и справедливости окажется вѣрнымъ и въ примѣненіи къ каждому единичному, отдѣльному человѣку, потому что тогда нечего уже будетъ намъ возразить противъ этого представленія; если же, напротивъ, оно окажется невѣрнымъ въ такомъ его приложеніи къ отдѣльному человѣку, то мы поищемъ другого опредѣленія понятія правды и справедливости. Итакъ теперь окончимъ наше изслѣдованіе правды и справедливости съ принятой нами сначала точки зрѣнія, вслѣд-

ствіе которой мы полагали, что если мы попробуемъ сперва увидѣть, познать правду и справедливость тамъ, гдѣ она является въ бо̀льшемъ размѣрѣ, видѣ, то намъ тогда легче будетъ опредѣлить ея свойство, сущность въ единичномъ, отдѣльномъ человѣкѣ. Это большее, гдѣ находится правда и справедливость въ бо̀льшемъ размѣрѣ, видѣ, есть, казалось намъ, государство,—и вотъ мы основали, учредили наилучшее, по возможности, государство, въ убѣжденіи, что правда и справедливость найдется, конечно, въ такомъ хорошо устроенномъ государствѣ. То̀, что̀ открыли мы въ этомъ государствѣ, перенесемъ теперь на одного, единичнаго человѣка, и если откроется въ немъ то̀ же самое, что̀ и во всемъ государствѣ, то все будетъ ладно (т.-е. это будетъ значить, что мы вѣрно опредѣлили понятіе правды и справедливости); если же въ одномъ, единичномъ человѣкѣ окажется что-нибудь другое (а не правда и справедливость), то мы опять вернемся, для повѣрки, къ государству. Разсматривая, такимъ образомъ, вмѣстѣ то и другое (и государство, и единичнаго, отдѣльнаго человѣка, мы— какъ бы чрезъ треніе ихъ одного объ другое—будемъ, можетъ быть, въ состояніи добыть правду и справедливость, какъ добывается искра, огонь чрезъ треніе полѣнъ одно объ другое, и когда такимъ образомъ она (правда и справедливость) покажется, явится намъ, то мы утвердимъ, закрѣпимъ ее у насъ самихъ.

Глауконъ. Ты берешься за дѣло основательно (методически); *такъ* именно и надобно намъ поступить.

Сократъ. Если кто можетъ сказать о двухъ вещахъ, изъ которыхъ одна побольше, а другая поменьше, что обѣ эти вещи одно и то же, то подобны ли, сходны эти вещи, или же неподобны, несходны относительно именно того, почему о нихъ говорится, что онѣ одно и то же?

Глауконъ. Конечно, онѣ подобны, сходны.

Сократъ. Поэтому праведный и справедливый человѣкъ въ праведномъ и справедливомъ государствѣ не будетъ отличаться отъ него (отъ такого государства) относительно правды и справедливости, а будетъ, напротивъ, подобенъ, сходенъ съ нимъ. Но у насъ оказалось, что государство праведно и справедливо, когда каждое изъ находящихся въ немъ трехъ со-

словій дѣлаетъ свое дѣло, сообразное съ его особенною натурою, а что оно мудро, мужественно и благоразумно—умѣренно или разсудительно—вслѣдствіе другихъ качествъ и дѣйствій тѣхъ же трехъ сословій. Итакъ, другъ мой, мы признаемъ, что и одному, единичному человѣку, душа котораго имѣетъ тѣ же качества при тѣхъ же дѣйствіяхъ ихъ на душу, должны быть приданы, по всей справедливости, тѣ же самыя названія (т.-е., если въ душѣ единичнаго человѣка есть мудрость, то такого человѣка должно назвать мудрымъ, подобно тому какъ если въ государствѣ сословіе начальниковъ, правителей мудро, то и все государство называется мудрымъ и т. д.).

Вотъ мы такимъ образомъ пришли къ дѣтски-легкой, повидимому, задачѣ—рѣшить, соединяетъ ли въ себѣ душа человѣческая тѣ три качества, или же нѣтъ.

Главконъ. Ну, любезный Сократъ, эта задача не кажется мнѣ *такою* легкою; напротивъ, здѣсь, можетъ быть, оправдается пословица: „прекрасное трудно“ (т.-е. труденъ путь къ прекрасному).

Сократъ. Кажется, что такъ. Знай, что, по моему мнѣнію, тѣми путями, по какимъ мы теперь идемъ въ нашихъ изслѣдованіяхъ (тою методою, какой мы теперь держимся), мы никогда не найдемъ этого со всею точностью, потому что ведущій къ тому путь болѣе широкъ и труденъ. Но примѣнительно къ тому, что до сихъ поръ сказано и изслѣдовано нами, прилично было бы, можетъ быть, держаться того пути, по которому до сихъ поръ шли мы (т.-е. простой методѣ, какую употреблялъ обыкновенно Сократъ).

Главконъ. Такъ мы должны имъ (этимъ путемъ) удовольствоваться, потому что меня по крайней мѣрѣ этотъ путь можетъ пока (на первый разъ) удовлетворить.

Сократъ. Что касается меня, то этотъ путь совершенно достаточенъ.

Главконъ. Не уставай же, и продолжай изслѣдовать.

Сократъ. Итакъ не крайне ли необходимо согласиться намъ, что въ каждомъ изъ насъ (*въ нашей* душѣ) есть тѣ самыя силы (способности) и нравы, какіе есть въ государствѣ? Вѣдь въ государство не откуда имъ попасть, какъ именно отсюда только (изъ насъ). Вѣдь было бы смѣшно, еслибы кто ду-

малъ, что, напр., гнѣвливость (душевный жаръ, страстность) рождается въ государствахъ не вслѣдствіе того, что она находится въ единичныхъ людяхъ, составляющихъ государство. Такъ напримѣръ, эта гнѣвливость (θῦμος) находится особенно въ жителяхъ Ѳракіи, землѣ скиѳской и почти во всѣхъ далѣе (къ сѣверу) лежащихъ странахъ; любознательность свойственна преимущественно жителямъ нашей страны (Греціи), а любостяжательность—особенно финикіянамъ и жителямъ Египта (а потому эти же самыя качества и нравы свойственны этимъ странамъ, государствамъ). Это-то такъ, и познать это не трудно. Но вотъ что̀ уже труднѣе познать (рѣшить),—дѣлаемъ (совершаемъ) ли мы всякое (дѣло) одною и тою же силою (способностью) (душевною), или же,—такъ какъ у насъ (въ нашей душѣ) три силы (способности), то одною дѣлаемъ мы одно, другою другое, а именно: одною мы познаемъ, другою гнѣваемся (приходимъ въ страстное состояніе), третьею чувствуемъ вожделѣнія къ удовольствіямъ, доставляемымъ пищею, дѣторожденіемъ и тому подобнымъ; или же (напротивъ) въ каждомъ такомъ единичномъ дѣйствіи дѣйствуетъ *вся* наша душа, если она устремится къ этому дѣятельно. Опредѣлить *это* со всею точностью трудно соотвѣтствующимъ (приличнымъ нашему изслѣдованію) путемъ (т.-е. слѣдуя той простой методѣ, какой до сихъ поръ держался Сократъ). Итакъ попробуемъ опредѣлить (рѣшить), есть ли это одна и та же сила (способность), или же это различныя силы (способности).

Но я вовсе не нахожу нужнымъ для нашей цѣли излагать здѣсь все Платоново діалектическое изслѣдованіе души человѣческой; скажу только, что этимъ изслѣдованіемъ Сократъ старается доказать, что въ душѣ единичнаго человѣка есть три различныя силы или способности: разумная, гнѣвливая или страстная и пожелательная, — какъ и въ государствѣ есть три соотвѣтствующія имъ сословія: попечительное (сословіе собственно стражей, т.-е. начальниковъ, правителей, соотвѣтствующее разумной силѣ души, которая должна начальствовать надъ всею душою, управлять ею, въ чемъ и состоитъ мудрость); помогающее сословіе (сословіе помощниковъ правителей, начальниковъ, т.-е. сословіе воиновъ, соотвѣтствующее гнѣвливой, страстной силѣ души, которая, при правиль-

номъ воспитаніи человѣка должна помогать разумной силѣ души въ начальствованіи надъ всею душою, въ управленіи ею, въ чемъ и состоитъ мужество), и, наконецъ, любостяжательное сословіе (сословіе земледѣльческое, промышленное, вообще рабочее, соотвѣтствующее пожелательной силѣ души, стремящейся къ удовлетворенію чувственныхъ потребностей и пожеланій; при правильномъ воспитаніи человѣка, эта сила также должна подчиняться разумной силѣ души, въ чемъ и состоитъ благоразумная умѣренность или разсудительность).

„Итакъ (заключаетъ Сократъ свое діалектическое изслѣдованіе) мы согласились, что одни и тѣ же различія имѣются и въ государствѣ, и въ душѣ каждаго человѣка, и что и числомъ они также равны (т.-е. всего ихъ три). Отсюда необходимо слѣдуетъ, что какъ и чѣмъ (въ какомъ отношеніи) мудро государство, такъ и тѣмъ же самымъ (въ томъ же отношеніи) мудръ и каждый гражданинъ; что какъ и чѣмъ мужественъ каждый гражданинъ, такъ и тѣмъ же самымъ мужественно и государство, и что и во всемъ прочемъ, относящемся къ добродѣтели, государство и каждый гражданинъ состоятъ въ такомъ же точно соотвѣтствіи между собою (а именно: какъ и чѣмъ благоразумно-умѣренно или разсудительно государство, такъ и тѣмъ же самымъ благоразумно умѣренъ и разсудителенъ и каждый гражданинъ; вообще — какъ и чѣмъ добродѣтельно государство, оно есть доброе, хорошее государство, такъ и тѣмъ же самымъ добродѣтеленъ и вообще каждый гражданинъ, онъ есть добрый, хорошій гражданинъ). Мы можемъ, думаю я, утверждать теперь съ полною, несомнѣнною достовѣрностью также и то, что человѣкъ тѣмъ же образомъ (по тому же самому) есть праведный и справедливый, какимъ образомъ (почему) и государство наше праведно и справедливо. Но мы, конечно, еще не забыли, что государство наше было праведно и тѣмъ, что въ немъ каждое изъ трехъ сословій, изъ которыхъ оно состоитъ, дѣлаетъ свое (дѣло). Поэтому мы должны помнить, что и каждый изъ насъ, въ комъ каждая изъ его (трехъ душевныхъ) силъ дѣлаетъ свое (дѣло), будетъ праведнымъ и справедливымъ и будетъ дѣлать свое (дѣло). Значитъ, разумной силѣ слѣдуетъ начальствовать, такъ какъ она мудра и имѣетъ попеченіе о всей душѣ, а гнѣвливой, страстной силѣ

слѣдуетъ покоряться и помогать ей (разумной силѣ души). Но, какъ мы сказали, сочетаніе музыки и гимнастики—вотъ что сдѣлаетъ согласными ихъ (эти двѣ силы), а именно: одну (разумную силу) напрягая (укрѣпляя) и питая прекрасными рѣчами и науками, а другую (гнѣвливую силу) ослабляя наставленіями, убѣжденіями и смягчая тонами или гармоніею и ритмомъ. Обѣ эти силы, воспитанныя такимъ образомъ и узнавшія и изучившія свое дѣло по истинѣ (что̀ имъ должно дѣлать), будутъ управлять третьею силою, пожелательною, которая въ душѣ каждаго человѣка дѣйствуетъ всего болѣе, и которая, по своей природѣ, обнаруживаетъ самую ненасытную любостяжательность, самое ненасытное корыстолюбіе. Надъ этою (пожелательною) силою будутъ имѣть наблюденіе обѣ первыя силы, дабы она, преисполнившись такъ-называемыми тѣлесными удовольствіями и становясь крѣпкою и сильною, не переставала дѣлать свое (дѣло), и не пыталась бы подчинять себѣ обѣ первыя силы и присвоить себѣ начальство, господство надъ тѣмъ, надъ чѣмъ начальство ей, по ея рангу, не принадлежитъ, и дабы тѣмъ не извратила она всего образа жизни всѣхъ (гражданъ). Эти же обѣ первыя силы будутъ всего лучше сторожить, охранять отъ внѣшнихъ враговъ всю душу и все тѣло: первая изъ нихъ — своими совѣтами, а вторая ведя съ ними борьбу, но повинуясь первой, какъ начальствующей, и мужественно приводя въ исполненіе ея приказанія; а по этой послѣдней силѣ, мужественнымъ называемъ мы, думаю я, всякаго человѣка, въ которомъ гнѣвливость, среди удовольствій и скорбей, соблюдаетъ приказы, рѣшенія разума о томъ, что̀ опасно и что̀ неопасно“.

„Мудрымъ же называемъ мы человѣка по той малой части (его души), которая начальствуетъ въ немъ (т.-е. по разумнѣйшей, подобно тому какъ въ государствѣ начальствовать способны только немногіе, слѣдовательно малая часть гражданъ), и которая предписываетъ это, такъ какъ эта часть также (т.-е. какъ и въ государствѣ начальники) содержитъ въ себѣ знаніе, обладаетъ знаніемъ того, что̀ полезно каждой силѣ (части души), которыхъ всего три, и что̀ полезно всѣмъ имъ вмѣстѣ, въ ихъ соединеніи, цѣлой совокупности ихъ (т.-е. *всей* душѣ). Далѣе, благоразумно умѣреннымъ или разсудительнымъ называемъ мы

того человѣка, въ комъ дружны и согласны эти именно три силы, когда сила начальствующая и обѣ подчиненныя ей силы согласны въ томъ, что начальствовать должна разумная сила (разумъ), и что обѣ прочія силы не должны возмущаться противъ нея (противъ разумной силы, противъ разума).

Главконъ. Да, ни въ чемъ иномъ и не состоитъ благоразумная умѣренность или разсудительность какъ единичнаго человѣка, такъ и государства.

Сократъ. А праведнымъ и справедливымъ будетъ человѣкъ, конечно, благодаря тому, о чемъ мы часто говорили (т.-е. онъ будетъ дѣлать *свое* дѣло), и такимъ же образомъ (т.-е. какъ въ государствѣ оба низшія сословія покоряются высшему, сословію начальниковъ, такъ въ душѣ человѣческой обѣ низшія силы покоряются высшей, разуму). Слѣдовательно правда и справедливость не явится для насъ самихъ болѣе слабою или же иною, нежели какова она есть въ государствѣ (т.-е. правда и справедливость такова же, такая же самая въ единичномъ человѣкѣ, какова она и въ государствѣ). Еслибъ еще осталось въ насъ какое-либо сомнѣніе въ этомъ, то мы можемъ устранить его, представивъ себѣ нелѣпости, нераздѣльныя съ такимъ сомнѣніемъ (т.-е что понятіе правды и справедливости является съ неменьшею силою въ единичномъ человѣкѣ, какъ и въ государствѣ,—въ этомъ мы можемъ удостовѣриться, показавъ, что съ этимъ понятіемъ несоединимы разныя обвиненія противъ него, такъ что эти обвиненія, будучи съ нимъ несоединимы, оказываются нелѣпыми). Напримѣръ, еслибъ относительно такого (праведнаго и справедливаго) государства и ему подобнаго по природѣ и воспитанію (также праведнаго и справедливаго) человѣка, надобно было намъ согласно рѣшить вопросъ, вѣроятно ли, правдоподобно ли, чтобы такой человѣкъ могъ присвоить себѣ ввѣренное ему на храненіе золото и серебро, то мы можемъ положительно сказать, что, конечно, никто не подумаетъ, чтобъ къ такому поступку былъ способенъ такой человѣкъ, а всякій скажетъ, что къ тому способенъ человѣкъ противоположнаго ему нрава (неправедный и несправедливый). Далѣе, такого человѣка нельзя заподозрить ни въ расхищеніи храмовъ (святотатствѣ), ни въ кражѣ, ни въ предательствѣ, ни частномъ—въ отношеніи къ друзьямъ,

ни публичномъ—въ отношенiи къ государству. Конечно, о немъ нельзя также сказать, чтобъ онъ позволилъ себѣ малѣйшее вѣроломство относительно клятвенныхъ и другихъ обѣщанiй (чтобъ онъ ихъ не исполнилъ, нарушилъ). А прелюбодѣнiя, безпечности относительно родителей и нечестiя къ богамъ можно ожидать скорѣе отъ всякаго другого человѣка, нежели отъ такого. Причина всего этого та, что въ немъ каждая присущая ему сила дѣлаетъ свое (дѣло), относительно начальствованiя и повиновенiя, послушанiя. Ищешь ли ты въ правдѣ и справедливости еще чего-либо другого, кромѣ силы, могущей сдѣлать такими единичныхъ людей и цѣлыя государства?

Глауконъ. Нѣтъ, клянусь Зевсомъ!

Сократъ. Итакъ теперь, наконецъ, совершенно исполнилось тѝ, что̀ мы видѣли только какъ бы во снѣ, что̀ мы только, такъ сказать, предчувствовали, о чемъ только догадывались, такъ какъ оказалось, что лишь только мы начали основывать наше государство, мы тогда же, какъ бы съ помощью нѣкоего бога, нашли начало, происхожденiе, и образъ правды и справедливости. Итакъ, любезный Глауконъ, вотъ въ чемъ состоитъ этотъ образъ, и вотъ что̀ полезно, какъ сообразное съ порядкомъ, чтобы предназначенный природою своей быть башмачникомъ шилъ только башмаки, чтобы плотникъ только плотничалъ, и чтобы и всѣ прочiе (граждане) поступали такимъ же образомъ (т.-е. дѣлали только свое дѣло). И въ самомъ дѣлѣ правда и справедливость имѣетъ нѣкоторое подобiе съ этимъ требованiемъ (чтобы всѣ граждане дѣлали только свое дѣло), но такъ, что она не останавливается на исполненiи человѣкомъ въ его внѣшней дѣятельности своего призванiя, а простирается въ дѣйствительности на внутреннее въ человѣкѣ, на относящееся къ нему самому и къ тому, что̀ *ему* принадлежитъ, ему присуще (т.-е. къ присущимъ его душѣ силамъ; вотъ ихъ-то она регулируетъ). Такъ правда и справедливость не дозволяетъ ничему, что̀ присуще человѣку, никакой силѣ его души, дѣлать что-либо чуждое ей, не дозволяетъ, чтобы душевныя силы мѣнялись своими ролями, функцiями. Напротивъ, правда и справедливость требуетъ, чтобы человѣкъ прежде всего въ самомъ дѣлѣ устроилъ какъ слѣдуетъ самъ себя (т.-е. свою собственную душу, назначивъ для

каждой ея силы ея собственное дѣло); чтобы онъ сталъ господиномъ самого себя и сдружился бы самъ съ собою (такъ, чтобы въ немъ самомъ было единство, согласіе, гармонія, а не разладъ), и согласилъ предѣлы, такъ сказать, трехъ силъ своей души, точно будто бы предѣлы гармоніи, т.-е. звуки струнъ—самой крайней въ дискантѣ, самой крайней въ басу и средней между ними, а если есть, то и прочія струны,—и соединилъ бы всѣ (силы души) и сдѣлалъ бы изъ многихъ одно, мирное и согласное (такъ чтобы душа была единою, цѣлою); вотъ послѣ всего этого (когда человѣкъ все въ себѣ, въ своей душѣ такъ устроитъ, приведетъ въ такой порядокъ, въ такую гармонію), при такомъ настроеніи своей души, человѣкъ можетъ уже дѣлать что бы то ни было, будетъ ли его дѣятельность имѣть въ виду пріобрѣтеніе денегъ, имущества, или попеченіе о своемъ тѣлѣ, или государство, или же свои частные обороты (дѣла), потому что во всѣхъ этихъ отношеніяхъ такой человѣкъ будетъ признавать, почитать и называть праведною и справедливою и прекрасною только ту (внѣшнюю) дѣятельность, которая сохраняетъ въ немъ такое его (внутреннее) состояніе (такое настроеніе его души), и которая помогаетъ произвесть это состояніе, это настроеніе; а мудростью будетъ признавать, почитать и называть руководящее, управляющее такою дѣятельностью знаніе; напротивъ, неправедною и несправедливою дѣятельностью онъ будетъ признавать и называть всякую дѣятельность, которая въ какомъ-либо отношеніи разрушаетъ это его состояніе, настроеніе, а руководящее, управляющее такою дѣятельностью мнѣніе онъ будетъ признавать и называть невѣжествомъ.

Главконъ. Тò, что ты говоришь, любезный Сократъ, совершенно вѣрно.

Сократъ. Хорошо. Значитъ, если мы будемъ утверждать положительно, что мы нашли праведнаго и справедливаго человѣка, праведное и справедливое государство и правду и справедливость, которая въ нихъ-то обоихъ и живетъ, то мы, кажется, не будемъ утверждать ничего такого, что было бы невѣрно.

Главконъ. Конечно, нѣтъ, клянусь Зевсомъ!

Сократъ. Такъ будемъ же это утверждать.

Главконъ. Будемъ.

Сократъ. Пускай же это будетъ такъ; а теперь мы должны, думаю я, разсмотрѣть неправду и несправедливость. Не есть ли она, напротивъ, нѣчто въ родѣ разлада опять между тѣми же тремя душевными силами, занимающаяся многими дѣлами и ненадлежащая дѣятельность, и возстаніе одной части души противъ всей души, чтобы начальствовать надъ нею, тогда какъ это ей нейдетъ, тогда какъ, напротивъ, эта часть по природѣ своей такова, что ей прилично покоряться тому, что̀ принадлежитъ силѣ, назначенной для начальствованія? Вотъ это, думаю я, будемъ мы утверждать, а также, что извращенное направленіе этихъ силъ есть неправда и несправедливость и необузданность, и трусость, и невѣжество,—словомъ, всякая порочность. Но если намъ совершенно ясны неправда и несправедливость и правда и справедливость, то не совершенно ли уже ясны намъ теперь также и всякая неправедная и несправедливая и праведная и справедливая дѣятельность?

Главконъ. Въ какомъ отношеніи?

Сократъ. Въ томъ, что праведная и справедливая дѣятельность, неправедная и несправедливая дѣятельность такъ же дѣйствуютъ на душу, какъ здоровая и нездоровая пища на тѣло.

Главконъ. Какъ это?

Сократъ. Вѣдь здоровая пища производитъ здоровье, доставляетъ, даетъ здоровье тѣлу, а нездоровая—производитъ болѣзнь. Такъ точно праведная и справедливая дѣятельность производитъ въ душѣ правду и справедливость, а неправедная и несправедливая—неправду и несправедливость. Производить здоровье (доставлять, давать тѣлу здоровье) значитъ устроить все совершающееся, происходящее въ тѣлѣ (въ тѣлесномъ организмѣ) такъ, чтобы въ немъ все первенствовало или же подчинялось сообразно своей природѣ; а производить болѣзнь значитъ сдѣлать такъ, чтобы одно надъ другимъ начальствовало или же одно другому подчинялось противно своей природѣ. Такъ точно производить, совершать (въ душѣ) правду и справедливость значитъ устроять все, происходящее, совершающееся въ душѣ такъ, чтобы въ ней все первенствовало или же подчинялось сообразно своей природѣ; а производить въ душѣ неправду и несправедливость значитъ сдѣлать

такъ, чтобы одна сила надъ другой начальствовала или же одна другой подчинялась противно своей природѣ. Итакъ добродѣтель есть, можно сказать, здоровье, красота и благосостоянiе (хорошее расположенiе) души, а порочность есть ея болѣзнь, безобразiе и дурное расположенiе. Поэтому хорошiя, добрыя стремленiя (дѣянiя) способствуютъ прiобрѣтенiю (нами) добродѣтели, а дурныя, постыдныя стремленiя (дѣянiя)—прiобрѣтенiю порочности. Теперь еще остается намъ, кажется, изслѣдовать, полезно ли поступать праведно и справедливо, дѣлать прекрасное и быть праведнымъ и справедливымъ—все равно, замѣчено ли это будетъ другими, или же нѣтъ; или, напротивъ, полезно ли поступать неправедно и несправедливо и быть неправеднымъ и несправедливымъ, если только не предстоитъ опасность подвергнуться за то наказанiю, хотя бы это наказанiе и послужило къ исправленiю.

Глауконъ. Но я, Сократъ, съ своей стороны, считаю, что останавливаться на такомъ изслѣдованiи было бы смѣшно, потому что если съ потерею тѣлеснаго здоровья жизнь станетъ несносною, даже при всѣхъ кушаньяхъ и напиткахъ, при всемъ богатствѣ и при всей начальственной, правительственной власти, то тѣмъ болѣе жизнь станетъ несносною, если будетъ потеряно и разрушено здоровье того, чѣмъ мы собственно только и живемъ (т.-е. души); если кто и будетъ дѣлать все, что̀ ему угодно, но за исключенiемъ только того, чѣмъ онъ можетъ избавиться отъ порочности и неправды и несправедливости и если прiобрѣтетъ правду и справедливость и добродѣтель; потому что какъ правда и справедливость, такъ и неправда и несправедливость показали себя именно такими, какими мы ихъ представили.

Сократъ. Конечно, это кажется смѣшнымъ; однакоже, такъ какъ изслѣдованiе наше подвинулось уже такъ далеко, то мы не должны уставать (и, слѣдовательно, останавливаться) до тѣхъ поръ, пока не увидимъ со всею возможною ясностью, что это дѣйствительно такъ.

Глауконъ. Да, нѣтъ ничего такого, клянусь Зевсомъ, что̀ менѣе давало бы намъ право уставать, какъ именно этотъ предметъ (т.-е. всего менѣе позволительно уставать при изслѣдованiи этого именно предмета).

Сократъ. Слѣдуй же за мною, чтобы и ты могъ познать, изъ какихъ видовъ состоитъ порочность (т.-е. въ какихъ видахъ, образахъ, формахъ, является порочность), я говорю здѣсь, разумѣется, только о тѣхъ ея видахъ, образахъ, которые заслуживаютъ особеннаго вниманія (а не обо всѣхъ).

Главконъ. Слѣдую за тобою.

Сократъ. Насколько я могу видѣть съ высоты, на которую, какъ бы на сторожевую башню, возвело насъ изслѣдованіе наше, мнѣ кажется, что видъ, образъ добродѣтели—всего *одинъ*, но что видовъ, образовъ порочности—безчисленное множество; между ними есть четыре, о которыхъ въ особенности стóитъ упомянуть.

Главконъ. Какъ ты это понимаешь?

Сократъ. Сколько есть распадающихся на виды родовъ государственнаго устройства, столько же есть, вѣроятно, и родовъ души.

Главконъ. Скажи же, какіе?

Сократъ. Одинъ изъ родовъ государственнаго устройства есть именно тотъ, который мы уже разсмотрѣли (такъ сказать, совершенное, образцовое государственное устройство); но этотъ родъ можетъ имѣть двоякое названіе, именно: если здѣсь (въ такомъ государствѣ) является, выдается только *одинъ* человѣкъ изъ всего ряда начальствующихъ, то такое государственное устройство можетъ быть названо царствомъ (βασιλέια), а если выдаются *многіе* люди, то аристократіею (ἀριστοκρατία, правленіемъ лучшихъ). Вотъ это я называю однимъ и тѣмъ же родомъ (государственнаго устройства), потому что явятся ли здѣсь многіе начальствующіе (надъ государствомъ), или же только одинъ человѣкъ, если только они получили описанное нами воспитаніе и образованіе, то они ничего не измѣнятъ въ важнѣйшихъ (т.-е. основныхъ) законахъ государства (такъ сказать, тѣхъ, которые въ предыдущемъ отдѣлѣ были представлены Сократомъ въ видѣ отдаваемыхъ стражамъ приказовъ, во имяразума).

Сократъ. Поэтому добрымъ, хорошимъ, правымъ или правильнымъ (ἀγαθήν) называю я такое именно государство (πόλιν) и такое именно государственное устройство (πολιτεἰαν), а также и такого человѣка (т.-е. какими онъ ихъ только-что представилъ).

Этими словами оканчивается пятый и послѣдній раздѣлъ второй части.

Въ этомъ раздѣлѣ Платонъ возвращается къ главному вопросу: въ чемъ состоитъ сущность, природа или понятіе правды и справедливости?

Рѣшеніе этого вопроса содержится уже *косвенно* въ изображеніи наилучшаго государства, представленномъ въ предшествующемъ, четвертомъ раздѣлѣ, ибо устройствомъ этого государства, именно его составомъ изъ трехъ сословій, предполагается уже соотвѣтствующее устройство души человѣческой, т.-е. соотвѣтствующій составъ ея изъ трехъ частей или силъ; каждому изъ этихъ трехъ сословій, какъ и каждой изъ этихъ трехъ душевныхъ силъ, свойственно особенное дѣло и соотвѣтствующая ему особенная добродѣтель. Но эти три сословія, какъ и эти три части, силы души, составляютъ одно гармоническое цѣлое, именно одно цѣлое государство и одну цѣлую душу, какъ и всѣ эти три добродѣтели составляютъ тоже одно гармоническое цѣлое, одну цѣлую добродѣтель. Вся правда и справедливость и есть эта одна цѣлая добродѣтель, какъ добродѣтель всего цѣлаго государства и всей цѣлой души, соединяющая въ гармоническое цѣлое всѣ три сословія въ государствѣ, всѣ три душевныя силы и всѣ три добродѣтели ихъ тѣмъ, что какъ въ государствѣ каждое сословіе, такъ и въ душѣ человѣка каждая ея часть, сила, дѣлаетъ только свое дѣло. Эта-то добродѣтель, какъ въ душѣ человѣческой, въ этомъ маломъ мірѣ, такъ и въ государствѣ, въ этомъ большемъ сравнительно съ душою мірѣ, занимаетъ то же самое мѣсто, какое въ великомъ, т.-е. во всемъ цѣломъ мірѣ, занимаетъ законъ нравственнаго мірового порядка.

Вообще мы можемъ свести все содержаніе всей второй части къ такому, весьма важному результату, что развитію, становленію и сущности наилучшаго государства присуща правда и справедливость и вообще добродѣтель; затѣмъ, въ этой же части содержится и указаніе на существенное тождество законовъ устройства такого государства съ закономъ устройства наилучшей также души человѣческой, которой также присуща правда и справедливость и вообще добродѣтель; наконецъ, здѣсь же содержатся и главныя черты того нравствен-

наго мірового порядка, который долженъ быть осуществляемъ въ дѣйствительности, т.-е. въ жизни государства и каждаго отдѣльнаго человѣка, самими людьми, ничѣмъ инымъ, какъ правдою и справедливостью и добродѣтелью вообще, ибо совершеннѣйшая правда и справедливость и добродѣтель вообще каждаго отдѣльнаго человѣка, какъ гражданина, должна быть также и совершеннѣйшею правдою и справедливостью и вообще добродѣтелью и цѣлаго государства, проявляясь въ государствѣ, въ его устройствѣ, въ тѣхъ же основныхъ формахъ, какъ и въ нравственной дѣятельности единичныхъ людей, его гражданъ.

Но почему Платонъ началъ, при этомъ опредѣленіи сущности, понятія правды и справедливости, съ устройства государства, а не съ устройства души человѣческой? — этотъ вопросъ разрѣшается тѣмъ, что Платонъ полагалъ, что вообще не всеобщее можетъ быть объяснено изъ единичнаго, а, наоборотъ, единичное изъ всеобщаго; вотъ поэтому-то онъ и думалъ, что необходимо ему начать съ развитія законовъ государственнаго устройства, какъ всеобщаго, а не съ законовъ устройства души человѣческой, какъ единичнаго, дабы показать, что между этимъ всеобщимъ и между этимъ единичнымъ нѣтъ никакого противорѣчія, а, напротивъ, между ними полное согласіе. По этой же причинѣ во всей второй части ученіе о государствѣ, или политика, есть у Платона центръ всего изслѣдованія, между тѣмъ какъ ученіе о добродѣтели, или этика, является только какъ естественный выводъ изъ ученія о государствѣ, изъ политики, и потому это ученіе о добродѣтели, или этика, является у него заключеніемъ всей второй части.

Вотъ всѣ существенныя общія замѣчанія, которыя слѣдовало намъ сдѣлать о содержаніи пятаго раздѣла второй части. Переходимъ къ частнымъ замѣчаніямъ.

Платонъ начинаетъ съ вопроса: гдѣ найти правду и справедливость въ государствѣ, изображенномъ имъ въ предшествующемъ четвертомъ раздѣлѣ? Для того, чтобы рѣшить съ полною ясностью этотъ вопросъ, онъ считаетъ необходимымъ— относительно правды и справедливости и вообще добродѣтели— взаимно повѣрить одно другимъ всеобщее и единичное, государство и душу единичнаго человѣка такъ, чтобы политика

(ученіе о государствѣ) была повѣркою состоятельности этики (ученія о добродѣтели)—и наоборотъ.

Поэтому Платонъ излагаетъ здѣсь въ главныхъ чертахъ свою этику, въ смыслѣ ученія о добродѣтели, въ нераздѣльной связи съ своею политикою, въ смыслѣ ученія о государствѣ. Такъ Платонъ хотя и признаетъ добродѣтель вообще единою и нераздѣльною, однакоже допускаетъ, что она проявляется въ четырехъ главныхъ формахъ: какъ мудрость, какъ мужество, какъ благоразумная умѣренность или разсудительность и какъ правда и справедливость, и сущность понятія всѣхъ этихъ четырехъ кардинальныхъ добродѣтелей опредѣляетъ по отношенію ихъ къ государству,—слѣдовательно какъ *политическія* добродѣтели, т.-е. какъ добродѣтели членовъ государства, гражданъ. Такъ понятіе мудрости онъ опредѣляетъ какъ знаніе, относящееся къ цѣлому государству, о томъ, какъ ему слѣдуетъ поступать относительно и самого себя, и другихъ государствъ, и приписываетъ такое знаніе—въ *своемъ* наилучшемъ государствѣ—его правителямъ. Такъ понятіе мужества онъ опредѣляетъ какъ стойкое, перешедшее въ нравы, сознательное слѣдованіе вѣрному мнѣнію о томъ, что̀ дѣйствительно опасно, и что̀ нѣтъ, которое (мнѣніе) установлено законами о воспитаніи и обученіи гражданъ, именно стражей, наилучшаго государства,—и приписываетъ такое мужество въ особенности воинамъ, исключая изъ его понятія безсознательную, только инстинктивно дѣйствующую, встрѣчаемую и у рабовъ, и даже у животныхъ, храбрость. Такъ понятіе разсудительности опредѣляетъ онъ какъ благоразумную умѣренность и самообладаніе, въ смыслѣ подчиненія всего неразумнаго господству разума, и слѣдовательно подчиненія гражданъ двухъ низшихъ сословій, которыя сами по себѣ не руководятся разумомъ, высшему сословію, т.-е. правящему государствомъ во имя разума. Наконецъ, понятіе правды и справедливости опредѣляетъ онъ какъ самоограниченіе гражданина государства, которое требуетъ отъ каждаго гражданина, чтобы онъ дѣлалъ только свое дѣло, свойственное его призванію или его особенной натурѣ, и запрещаетъ ему всякое вмѣшательство въ область чужого призванія, въ чужія дѣла.

Но, опредѣляя такимъ образомъ понятіе каждой изъ этихъ

основныхъ, кардинальныхъ добродѣтелей, Платонъ нигдѣ не упускаетъ изъ виду, что добродѣтель вообще одна и нераздѣльна, такъ что каждая изъ этихъ четырехъ кардинальныхъ добродѣтелей заключаетъ въ себѣ опять *всю* цѣлую добродѣтель, и что изъ каждой добродѣтели выводятся всѣ прочія добродѣтели; этимъ и объясняется, почему въ опредѣленіяхъ ихъ понятій мы видимъ какое-то колебаніе, или шаткость, ибо она есть не что иное какъ слѣдствіе ихъ текучести, перелитія ихъ, такъ сказать, изъ одной въ другую или перехода отъ одной къ другой. Особенно это замѣтно при опредѣленіи понятій разсудительности и правды и справедливости; онѣ съ перваго взгляда едва отличимы, ибо главный моментъ въ обѣихъ этихъ добродѣтеляхъ есть самообладаніе и самоограниченіе; обѣ онѣ имѣютъ своею задачею установить правильную мѣру и гармонію въ жизни, такъ чтобы въ ней неразумное подчинялось разумному, руководилось разумнымъ, тѣлесное подчинялось духовному, пожеланія—знанію праведнаго и справедливаго, должнаго. Но при ближайшемъ разсмотрѣніи понятій этихъ двухъ добродѣтелей онѣ оказываются существенно различными, ибо между тѣмъ какъ разсудительность (которая точнѣе можетъ быть названа благоразумною умѣренностью) касается отношенія лучшаго къ худшему, разумнаго къ неразумному, представляя собою лишь одну сторону понятія всей цѣлой добродѣтели, — правда и справедливость, напротивъ, представляетъ всю область нравственной жизни, и, выражая вездѣ законъ ограниченія и мѣры, господствуетъ надъ всѣми прочими добродѣтелями, противясь одностороннему развитію прочихъ добродѣтелей, нарушающему прекрасную гармонію жизни. Поэтому она является регулирующимъ и въ этомъ смыслѣ формальнымъ принципомъ этики, и въ этомъ отношеніи высочайшею изъ всѣхъ добродѣтелей; по этой-то причинѣ она есть какъ бы центръ всѣхъ Платоновыхъ этическихъ изслѣдованій, содержащихся въ его разговорѣ „Государство".

Съ такимъ своеобразнымъ взглядомъ Платона на правду и справедливость находится у него въ тѣснѣйшей связи сведеніе трехъ отдѣльныхъ формъ единой всецѣлой добродѣтели къ соотвѣтствующимъ имъ частямъ или силамъ души и приложеніе этихъ же формъ къ изображенному въ предшествующемъ, четвертомъ,

раздѣлѣ устройству наилучшаго государства. Первымъ своимъ дѣломъ, т.-е. сведеніемъ трехъ данныхъ добродѣтелей къ тремъ же частямъ души человѣческой, Платонъ призналъ, что добродѣтель вообще коренится въ душѣ человѣческой, и что этика, въ смыслѣ ученія о добродѣтели, коренится въ психологіи, какъ ученіе о душѣ человѣческой. Вторымъ же своимъ дѣломъ, т.-е. приложеніемъ трехъ добродѣтелей къ устройству своего наилучшаго государства, Платонъ расширилъ этику, въ смыслѣ ученія о добродѣтели, въ политику, въ смыслѣ ученія о государствѣ. Такъ Платонъ признаетъ три части или силы души человѣческой. Изъ нихъ высшая есть разумная, низшая—пожелательная, а средняя есть посредствующая между ними, т.-е. та, посредствомъ которой разумъ можетъ дѣйствовать на пожелательную силу, господствовать надъ нею и дѣлать ее служебною для своихъ цѣлей. Эту среднюю силу называетъ Платонъ θύμος,—словомъ, которое не выражаетъ вполнѣ того, что̀ онъ имъ хочетъ обозначить, но которое онъ вынужденъ былъ употребить, не найдя въ греческомъ языкѣ болѣе подходящаго слова. Слово: θύμος—происходитъ отъ глагола: θύω, который въ формѣ дѣйствительнаго залога значитъ: *зажигаю*, а въ формѣ средняго залога—*горю, пламенѣю* и затѣмъ—горячо, пламенно, желаю чего-нибудь, пылко, страстно стремясь къ чему-нибудь. Поэтому въ словѣ θύμος заключается частью понятіе вообще о всякомъ пылкомъ, страстномъ движеніи души, аффектѣ, преимущественно же аффектѣ гнѣва, какъ особомъ чувствованіи, частью понятіе о пылкомъ, пламенномъ пожеланіи, какъ стремленіи къ чему-либо. А между тѣмъ Платонъ хотѣлъ выразить этимъ словомъ *такое* нравственное чувствованіе, вообще, которое и безъ предшествующаго ему размышленія, какъ бы съ инстинктивною, ему присущею силою, воспламеняется гнѣвомъ противъ всего неправеднаго и несправедливаго и вообще всего нравственно-дурного, и которое, напротивъ, пламенѣетъ ревностнымъ усердіемъ, стремясь ко всему праведному и справедливому, вообще нравственно-доброму. Въ этомъ смыслѣ θύμος заключаетъ въ себѣ —частью понятіе о присущихъ душѣ человѣческой сердечной теплотѣ, жарѣ, рвеніи къ добру, и пламенной ненависти къ злу, такъ что θύμος въ этомъ смыслѣ есть то̀, что̀ нѣмцы называютъ Gemüth, а что̀ мы называемъ еще удачнѣе *сердцемъ*,

тѣмъ болѣе, что словомъ *сердце* выражается также и гнѣвъ (отчего говорятъ *сердиться* на кого, т.-е. гнѣваться);—частью понятіе о нравственной, разумной, энергически-дѣятельной волѣ, стремящейся пылко, сильно, страстно, горячо, пламенно къ добру, а также и стремящейся также пылко, сильно, страстно, горячо, пламенно отъ зла, и поэтому противящейся пылко, сильно, страстно, горячо, пламенно всякому неразумному и безнравственному пожеланію; слѣдовательно, θυμος есть та душевная сила, которая помогаетъ разумной силѣ души, разуму подчинять себѣ пожелательную силу, и въ этомъ-то смыслѣ θυμος есть средняя, т.-е. посредствующая сила души между высшею ея силою, разумною, и между низшею, неразумною, именно пожелательною. Но Платонъ, употребляя слово θυμος для обозначенія этой средней силы души, не могъ выразить этимъ словомъ со всею точностью того понятія, которое ему представлялось; а вмѣсто того принималъ эту силу частью за такое нравственное чувствованіе, которое обнаруживается то какъ непосредственный голосъ совѣсти, то какъ послѣдствіе разумнаго размышленія и обусловленнаго такимъ правильнымъ чувствованіемъ нравственно-добраго хотѣнія, пожеланія, такъ что въ послѣднемъ отношеніи и эта сила есть тоже пожелательная сила, а слѣдовательно у Платона пожелательная сила оказывается двоякою: разумною—это θυμος—и неразумною — это низшая, собственно пожелательная сила. Понимая слово θυμος, какъ нравственное чувствованіе, Платонъ могъ признать эту часть души въ этомъ смыслѣ существенно разумною пожелательною силою души и представить эту часть души нераздѣльною союзницею, пособницею высшей, разумной части души въ борьбѣ ея за добро, хотя Платонъ и сознавалъ, что θυμος собственно значитъ всякое сильное чувствованіе, какъ аффектъ, какъ страсть, какъ пылкое, сильное, страстное, горячее, пламенное стремленіе къ чему-либо, или что это слово θυμος имѣетъ еще болѣе ограниченное значеніе, именно, значитъ гнѣвливость, какъ отвращеніе отъ чего-либо; но въ такихъ значеніяхъ θυμος не всегда состоитъ въ услуженіи разуму, разумной части души, а, напротивъ, часто находится и въ услуженіи той собственно пожелательной силѣ души, которая стремится къ удовлетворенію чувственныхъ пожеланій; слѣдовательно θυμος

есть собственно та сила, часть души, которая сама по себѣ не есть ни разумная, ни неразумная, но которая становится разумнымъ, нравственнымъ чувствованіемъ не иначе, какъ въ силу дѣйствія на нее разума, разумной части души. Но вмѣстѣ съ тѣмъ Платонъ призналъ, что разумная сила, часть души можетъ одержать верхъ, побѣду въ борьбѣ съ собственно пожелательною силою, частью души, подчинять себѣ ея чувственныя пожеланія, стремленія, не иначе, какъ чрезъ посредство этой средней силы, части души, θύμος, которая, отличаясь отъ разумной силы, но возбуждаясь ею, можетъ дать другое направленіе чувственному пожеланію, стремленію, а именно превратить его въ нравственно-доброе, если только θύμος не дастъ увлечь себя сильнымъ натискомъ, напоромъ этихъ чувственныхъ пожеланій, самихъ по себѣ неразумныхъ, и слѣдовательно безнравственныхъ. Особенное дѣло, отправленіе функціи, призваніе высшей, разумной силы души состоитъ въ томъ, чтобы начальствовать надъ всею душою, управлять ею; годность къ тому этой силы есть та добродѣтель, которую называетъ Платонъ мудростью. Особенное дѣло средней силы души, θύμος, состоитъ въ томъ, чтобы помогать въ этомъ отношеніи разумной силѣ души; годность къ тому этой средней силы есть добродѣтель, которую называетъ Платонъ мужествомъ. Наконецъ, особенное дѣло, призваніе низшей силы души, пожелательной, состоитъ въ томъ, чтобъ она свои пожеланія, стремленія подчиняла разуму; годность къ тому этой силы души есть добродѣтель, которую называетъ Платонъ σωφροσύνη — разсудительностью, въ смыслѣ благоразумной умѣренности.

Это раздѣленіе души на три основныя части или силы придаетъ Платоновой этикѣ, какъ ученію о добродѣтели, научную, именно психологическую основу, какой она не имѣла прежде, ни даже у Сократа; ибо мудрость является у Платона тою формою единой, всецѣлой добродѣтели, въ которой преобладаетъ теоретическое, мыслящее стремленіе разума, а мужество — тою формой, въ которой преобладаетъ практическое, собственно *нравственное* стремленіе воли. Третья форма единой, всецѣлой добродѣтели, σωφροσύνη, разсудительность, осуществляется ближайшимъ образомъ въ борьбѣ разума, какъ теоретической, мыслящей силы, при помощи воли, какъ практи-

ческой, нравственной силы, съ чувственностью, именно въ умѣреніи, въ ограниченіи этихъ потребностей и пожеланій разумомъ, въ подчиненіи ихъ ему; но въ этомъ-то смыслѣ разсудительность и есть благоразумная умѣренность или самообладаніе, какъ господство человѣка надъ самимъ собою, господство разумной природы надъ неразумною.

Но такъ какъ нѣтъ еще четвертой силы душевной, той части души, которая соотвѣтствовала бы правдѣ и справедливости, какъ добродѣтели, то эта добродѣтель можетъ находиться только во всей единой, всецѣлой душѣ, сообщая всѣмъ тремъ прочимъ добродѣтелямъ надлежащую мѣру и гармонію, содержа въ равновѣсіи всѣ силы, части души со всѣми ея особенными отправленіями, функціями, какъ особенными ихъ дѣлами, призваніями, дабы каждая изъ нихъ дѣлала только *свое* дѣло, не вмѣшиваясь въ дѣло другой.

Но такая же тройственность, соединяемая въ одно всецѣлое правдою и справедливостью, является и въ устройствѣ государства, гдѣ начальствующіе, правители суть представители разума, и слѣдовательно мудрости, воины — θύμος, и слѣдовательно мужества, земледѣльцы и промышленники, вообще рабочее сословіе — пожелательной части души, и слѣдовательно разсудительности или благоразумной умѣренности. Однакоже Платонъ отличаетъ благоразумную умѣренность или разсудительность отъ мудрости и отъ мужества тѣмъ, что эта благоразумная умѣренность, разсудительность, не осуществляется въ государствѣ только въ *одномъ* сословіи, какъ осуществляются и мудрость, и мужество, а прилична, пристойна всѣмъ тремъ сословіямъ, именно потому что она осуществляется въ живомъ взаимодѣйствіи между начальствующими и подначальными, т.-е. въ подчиненіи послѣднихъ первымъ. Такъ точно и правда и справедливость не имѣетъ особеннаго сословія, которое было бы ея представителемъ, а равномѣрно прилична, пристойна всѣмъ тремъ сословіямъ, но по другой причинѣ, нежели разсудительность или благоразумная умѣренность, а именно потому, что правда и справедливость есть принципъ нравственной жизни вообще, какъ государства, такъ и единичнаго человѣка-гражданина, требующій, чтобы каждое сословіе въ государствѣ и каждый гражданинъ дѣлалъ только свое дѣло, исполнялъ только

свое природное призваніе, какъ свою особенную обязанность.

Такимъ образомъ государство представляетъ собою въ большомъ видѣ, размѣрѣ, сущность раздѣленной на три части единой, всецѣлой души человѣческой, между тѣмъ какъ душа человѣческая, наоборотъ, есть государство въ маломъ видѣ, размѣрѣ.

При этомъ Платонъ хотя и признаетъ, что гармонія, согласіе между начальствующими и подначальными — а въ этой гармоніи и состоитъ сущность правды и справедливости — возможна при всякой формѣ государственнаго устройства, однакоже совершенное выраженіе свое находитъ эта гармонія только въ изображенной имъ — въ предшествующемъ, четвертомъ раздѣлѣ — формѣ государственнаго устройства.

И къ исторіи прилагаетъ Платонъ также свою тройственность души и государства, упоминая, что у различныхъ народовъ преобладаетъ то разумъ, мудрость (именно у грековъ), то мужество (именно у сѣверныхъ народовъ), то стремящаяся къ любостяжанію пожелательная способность, принимающая часто призракъ благоразумной умѣренности (именно у восточныхъ народовъ, особенно у финикіянъ и египтянъ).

Но къ концу этого раздѣла Платонъ отличаетъ гражданскую правду и справедливость, или добродѣтель вообще, какъ низшую, отъ общечеловѣческой правды и справедливости, или добродѣтели вообще, какъ высшей, чѣмъ подготовляетъ послѣдующія свои разсужденія о жизни истиннаго друга мудрости, философа. Ту, высшую правду и справедливость и добродѣтель вообще, какою она является въ государственномъ устройствѣ и во внѣшней дѣятельности человѣка (ибо есть низшая гражданская правда и справедливость, добродѣтель вообще, которую Платонъ прямо называетъ образомъ, представляющимся во снѣ, или тѣнью), отличаетъ онъ отъ внутренней правды и справедливости и добродѣтели вообще, какою она пребываетъ въ *самой* душѣ человѣка, которая и есть высшая, личная, т.-е. общечеловѣческая правда и справедливость и добродѣтель вообще. Изъ этой-то внутренней правды и справедливости или добродѣтели вообще истекаютъ всѣ прочія добродѣтели — мудрость, мужество и благоразумная умѣренность, между тѣмъ какъ, на-

противъ, изъ противоположной ей неправды и несправедливости или порочности вообще истекаютъ всѣ прочіе пороки — неразумность, трусость и необузданность, но уже такъ, что эти добродѣтели и пороки относятся не къ жизни государства и его гражданъ, какъ внѣшней ихъ жизни, а къ жизни души человѣческой, какъ внутренней жизни человѣка вообще.

Съ этимъ различіемъ находится въ связи различіе между знаніемъ и мнѣніемъ; знаніе отождествляетъ Платонъ съ мудростью, которая руководитъ праведнымъ и справедливымъ образомъ внѣшнею дѣятельностью, а мнѣніе отождествляетъ онъ съ невѣжествомъ, которымъ обусловливается неправедная и несправедливая внѣшняя дѣятельность.

При ближайшемъ разсматриваніи правды и справедливости Платонъ признаетъ существенными моментами ея понятія всѣ прежнія его опредѣленія, чтò такое есть правдивость, честность въ частныхъ оборотахъ, сдѣлкахъ, въ исполненіи договора и возвращеніи ввѣреннаго на храненіе, что она состоитъ въ почитаніи боговъ и родителей и т. д. Съ тѣмъ вмѣстѣ здѣсь является съ полною ясностью и та прежде высказанная мысль о правдѣ и справедливости, что она, какъ и всякая добродѣтель, есть здоровье, красота и сила души, и что поэтому именно она уже и сама по себѣ полезна; что, напротивъ, неправда и несправедливость есть болѣзнь, безобразіе и слабость души, и что поэтому она уже сама по себѣ вредна.

Наконецъ, въ короткихъ словахъ, противополагаетъ Платонъ уже здѣсь *совершенное* государственное устройство различнымъ несовершеннымъ его формамъ, и высказываетъ мысль, что во главѣ совершеннаго государства можетъ стоять какъ одинъ человѣкъ (тогда государственное устройство есть царское), такъ и нѣсколько лучшихъ людей (тогда государственное устройство есть аристократическое); ибо при этихъ обѣихъ формахъ своего совершеннаго, наилучшаго государства признаетъ онъ возможнымъ владычество разума, мудрости.

ЧАСТЬ III.

Раздѣлъ первый. Въ предшествующей второй части Сократъ закончилъ изображеніе устройства своего наилучшаго, совершеннаго государства, въ связи съ изображеніемъ наилучшаго, совершеннаго человѣка, слѣдующими словами: „Добрымъ или хорошимъ, праведнымъ и справедливымъ, какъ правильнымъ, называю я *такое* именно государство, *такое* государственное устройство, а также *такого* человѣка“ (т.-е. какими онъ ихъ изобразилъ).

Затѣмъ Сократъ хотѣлъ перейти *прямо* къ изображенію видовъ несовершенныхъ государствъ. Это намѣреніе свое выразилъ онъ такими словами, непосредственно слѣдующими за только-что сказанною имъ фразою: „Но если это (т.-е. изображенное имъ государство) есть праведное, справедливое, какъ правильное, и доброе, хорошее, то другія государства суть дурныя, неправедныя, несправедливыя, неправильныя въ отношеніи, какъ своего устройства, такъ и направленія, даваемаго въ нихъ душевному настроенію единичныхъ людей, представляя собою четыре вида порочности (т.-е. несовершенства)“.

Глауконъ, который до ихъ поръ велъ бесѣду съ Сократомъ, уже готовъ былъ перейти съ Сократомъ прямо къ изслѣдованію такихъ несовершенныхъ государствъ, что̀ видно изъ слѣдующаго сдѣланнаго имъ вопроса: „Какіе же это виды?“

Отвѣчая на этотъ вопросъ, Сократъ-хотѣлъ было уже говорить объ этихъ видахъ.

Но Полимархъ, сидѣвшій въ нѣкоторомъ отдаленіи отъ Адиманта (всѣ сидѣли въ полукругѣ), протянулъ къ нему руку, взялъ его за плащъ на плечѣ, притянулъ его къ себѣ и, самъ къ нему наклонившись, говорилъ ему что-то потихоньку, такъ что другіе могли разслышать только слѣдующія слова: „Такъ пустить ли его (чтобъ онъ шелъ себѣ дальше), или ка́къ намъ поступить?“

На это отвѣчалъ Адимантъ уже громко: „Отнюдь не пускать!“

Услышавши это, *Сократъ* спросилъ: „кого это вы не хотите пускать (идти далѣе)?"

„Тебя",—отвѣчалъ *Адимантъ*.

Сократъ. Почему же это?

Адимантъ. Ты, кажется намъ, хочешь облегчить себя, похищая у насъ цѣлый и весьма немаловажный отдѣлъ изслѣдованія, съ тѣмъ, чтобы не взять на себя труда разсмотрѣть его какъ слѣдуетъ, и думаешь—мы не замѣтимъ, какъ ты просто только сказалъ (бросилъ намъ такую фразу): „Что касается женъ и дѣтей, то всякому очевидно, что между друзьями все будетъ общее".

Сократъ. А развѣ это не вѣрно?

Адимантъ. Да, но вѣрно также и то̀, что это, какъ и прочее, требуетъ также разъясненія, какого рода эта общность, потому что возможны вѣдь многіе роды общности. Такъ не умалчивай же о томъ, какую общность ты разумѣешь. Мы давно уже ждемъ, что ты гдѣ-нибудь упомянешь о рожденіи дѣтей, какъ ему быть (т.-е. въ твоемъ государствѣ), и какъ должны быть воспитываемы родившіяся дѣти, и о всей введенной тобою общности женъ и дѣтей, потому что мы думали, что для государства имѣетъ весьма важное, даже рѣшительное значеніе, будетъ ли это ведено правильно, или же неправильно.

Вотъ теперь, когда ты хотѣлъ говорить о недостаткахъ другого государственнаго устройства, не разсмотрѣвъ достаточно сказаннаго предмета, мы рѣшились, какъ ты слышалъ, не допускать тебя перейти къ какому-нибудь другому предмету, пока ты не разъяснишь всего сказаннаго такъ, какъ разъяснилъ намъ прочее.

„Поэтому", сказалъ *Главконъ*, „считайте и меня подающимъ голосъ за такое рѣшеніе".

„Считай просто, любезный, что всѣ мы постановили такое рѣшеніе", промолвилъ *Ѳразимахъ*.

Сократъ. Что̀ вы надѣлали, задерживая меня? Какое длинное разсужденіе о государственномъ устройствѣ затѣваете вы снова, какъ будто бы мы только-что начинаемъ говорить о немъ. А я обрадовался-было, что уже покончилъ съ нимъ, довольный, что сказанное мною было принято вами и осталось безъ возраженій. Но, поднимая теперь эти вопросы, вы

вовсе не знаете, какой рой рѣчей, словъ вы тѣмъ возбуждаете. Я предвидѣлъ ихъ, и потому обошелъ ихъ, чтобъ они не озаботили насъ.

„Развѣ ты думаешь“, замѣтилъ *Θразимахъ*, „что эти люди пришли сюда плавить золото, а не слушать разговоры, бесѣды?“ (Замѣтимъ, что о тѣхъ людяхъ, которые, взявшись за какое-нибудь дѣло, теряютъ надежду на успѣхъ, которымъ они вначалѣ одушевлялись, была у грековъ поговорка, что они „плавятъ золото“.)

Сократъ. Да, но всему же есть мѣра.

На это замѣчаніе Сократа возражаетъ *Главконъ*, и съ этой минуты продолжаетъ опять *одинъ* бесѣдовать съ Сократомъ, а именно онъ говоритъ слѣдующее: „Настоящею мѣрою для слушанія такихъ бесѣдъ служитъ людямъ умнымъ вся ихъ жизнь (т.-е. пока они живутъ, они готовы слушать бесѣды о такихъ важныхъ предметахъ, о которыхъ бесѣдуетъ здѣсь Сократъ). О насъ ты не заботься, а только самъ не отказывайся отъ труда отвѣчать намъ, о чемъ мы тебя спрашиваемъ: какая, по твоему мнѣнію, должна быть у нашихъ стражей общность женъ и дѣтей, и какъ вести дѣтей, пока они еще малы, т.-е. въ промежутокъ между ихъ рожденіемъ и (настоящимъ, серьезнымъ) воспитаніемъ и обученіемъ, въ томъ возрастѣ, когда, какъ обыкновенно думаютъ, они требуютъ наиболѣе тягостныхъ заботъ, попеченій о себѣ? Постарайся же сказать, какъ этому должно быть.

Сократъ. Сказать это не легко, потому что тутъ представится много затрудненій, еще больше, чѣмъ въ томъ, о чемъ мы прежде говорили: частью, если просто будетъ сказано объ этомъ, какъ о чемъ-то исполнимомъ на самомъ дѣлѣ, то этому никто не повѣритъ; частью же, если это и дѣйствительно будетъ осуществлено въ жизни, то это возбудитъ сомнѣніе, возраженіе въ томъ отношеніи,—есть ли это въ самомъ дѣлѣ нѣчто наилучшее (т.-е. нѣтъ ли чего-нибудь, что было бы получше). Вотъ почему я боюсь касаться такихъ предметовъ, чтобы мои слова не показались пустымъ, несбыточнымъ желаніемъ.

Главконъ. Не бойся, потому что ты не найдешь въ насъ такихъ слушателей, которые были бы неблагонадежны, или

невѣрующіе, или дурно расположены (т.-е. къ тому, что̀ ты будешь намъ говорить).

Сократъ. Не говоришь ли ты этого съ тѣмъ, чтобы меня ободрить?

Главконъ. Да, этого именно я и желаю.

Сократъ. Ну, такъ знай же, что твои слова произвели на меня совершенно противное дѣйствіе, потому что еслибы я былъ увѣренъ въ себѣ, что я знаю то̀, о чемъ говорю, то утѣшеніе твое было бы умѣстно: вѣдь предъ людьми умными и близкими нашему сердцу можно говорить рѣшительно и смѣло о важнѣйшихъ и близкихъ нашему сердцу предметахъ, если знаешь истину (т.-е. если знаешь, что скажешь имъ то̀, что̀, въ самомъ дѣлѣ, есть несомнѣнная истина); но говорить, не будучи въ себѣ увѣреннымъ и въ то же время стараясь найти истину,—въ какомъ положеніи я именно и нахожусь,—это возбуждаетъ во мнѣ опасеніе и робость; я боюсь не того, чтобы не сдѣлаться смѣшнымъ—это былъ бы ребяческій страхъ, а того, чтобы, уклонившись отъ истины, въ такихъ предметахъ, въ которыхъ всего менѣе дозволительно (извинительно) отъ нея уклоняться, не только не пасть самому, но и не повалить съ собою друзей моихъ. Поэтому горячо молю я Адрастею (Немезиду, дочь Зевса, мстящую даже за невольное убійство) простить мнѣ то̀, что̀ я намѣренъ говорить, потому что я считаю мѐньшимъ преступленіемъ сдѣлаться невольнымъ убійцею кого-нибудь, нежели ввести въ заблужденіе другихъ относительно того, что̀ прекрасно, благо, законно. Скорѣе можно отважиться на такое дѣло между врагами, чѣмъ между друзьями. Вотъ почему твое утѣшеніе не ободряетъ меня.

На это замѣтилъ *Главконъ*, смѣясь: „Но все-таки, любезный Сократъ, еслибы и произошло что-нибудь вредное для насъ отъ твоихъ словъ, мы не осудимъ тебя какъ бы въ убійствѣ; напротивъ, мы объявимъ тебя невиновнымъ во введеніи насъ въ заблужденіе. Такъ говори же смѣло.

Сократъ. Но, конечно, кто освобожденъ будетъ отъ суда здѣсь (на землѣ), тотъ признанъ будетъ и тамъ (въ Гадесѣ) чистымъ, невиновнымъ, какъ гласитъ законъ; а если тамъ, то и здѣсь.

Главконъ. Ну, такъ твое опасеніе не должно тебя удерживать.

Сократъ. Итакъ теперь должны мы, возвратясь къ прежнему, говорить о томъ, о чемъ лучше, можетъ быть, было бы сказать тогда же (когда мы коснулись этого предмета). Впрочемъ и то̀ будетъ въ порядкѣ, чтобы по совершенномъ уходѣ со сцены мужчинъ вывесть на сцену женщинъ,—особенно же когда ты настоятельно требуешь. (Замѣтимъ, что здѣсь уподобляетъ Сократъ устроеніе своего наилучшаго государства драмѣ, въ которой послѣ того, какъ сыграли свои роли мужчины, должны явиться на сцену женщины.) А именно для мужчинъ, по природѣ и воспитанію такихъ, какими мы представили ихъ, нѣтъ, по моему мнѣнію, иного цѣлесообразнаго обладанія и пользованія женами и дѣтьми, какъ если они будутъ идти тѣмъ путемъ, по которому мы съ самаго начала повели ихъ. Но мы вѣдь старались въ нашихъ рѣчахъ приспособить мужчинъ такъ, чтобы они были какъ бы стражами стада. Такъ будемъ же продолжать вести ихъ этимъ же путемъ, требуя отъ нихъ соотвѣтствующаго тому рожденія и воспитанія дѣтей, и посмотримъ, ладно ли это будетъ, или нѣтъ.

Главконъ. Какъ же это?

Сократъ. Вотъ какъ. Думаемъ ли мы, что самки сторожевыхъ собакъ должны сторожить то̀, что̀ стерегутъ и самцы, вмѣстѣ съ ними ходить на охоту и дѣлать сообща все прочее, или же—что самки не могутъ этого дѣлать, будучи заняты рожденіемъ и кормленіемъ щенятъ, должны оставаться въ своей канурѣ, между тѣмъ какъ всѣ труды и попеченія, заботы о стадѣ должны принять на себя одни самцы?

Главконъ. Все должны дѣлать сообща и самки, и самцы, съ тою только разницею, что самками мы пользуемся какъ слабѣйшими (употребляемъ ихъ для болѣе легкихъ услугъ), а самцами—какъ сильнѣйшими (употребляемъ ихъ для болѣе тяжелыхъ услугъ).

Сократъ. Но невозможно употреблять самцовъ и самокъ какихъ бы то ни было животныхъ для одной и той же цѣли, если мы не воспитаемъ и не обучимъ ихъ одинаковымъ образомъ. Значитъ, если мы хотимъ употреблять женщинъ для тѣхъ же цѣлей, для какихъ употребляемъ мужчинъ, то мы должны

научить ихъ тому же самому. Мужчинъ мы научили музыкѣ и гимнастикѣ; слѣдовательно этимъ же обоимъ искусствамъ должны мы научить и женщинъ, а также и военному искусству, и затѣмъ уже женщинъ должны мы употреблять для тѣхъ же цѣлей, какъ и мужчинъ. Но, можетъ быть, многое, сюда относящееся, какъ противное обычаямъ, оказалось бы смѣшнымъ, еслибы было исполняемо на самомъ дѣлѣ такъ, какъ объ этомъ сказано нами?

Главконъ. Да, конечно.

Сократъ. Въ чемъ же ты видишь самую смѣшную сторону всего этого? Не въ томъ ли, очевидно, что женщины нагія будутъ заниматься тѣлесными гимнастическими упражненіями вмѣстѣ съ мужчинами, и притомъ не только молодыя женщины, но и пожилыя, подобно тому, какъ любятъ заниматься въ гимназіяхъ тѣлесными, гимнастическими упражненіями старики, несмотря на свои морщины и свою непріятную наружность?

Главконъ. Да, клянусь Зевсомъ, при нынѣшнихъ обычаяхъ, это показалось бы очень смѣшнымъ.

Сократъ. Но такъ какъ мы отважились высказаться (т.-е. что женщины должны быть воспитываемы такъ же, какъ и мужчины, и что тѣ и другіе должны быть употребляемы для однѣхъ и тѣхъ цѣлей), то мы не должны бояться насмѣшекъ остряковъ (т.-е. писателей комедій, особенно, напримѣръ, знаменитаго Аристофана), сколько бы ѣдкаго ни наговорили они противъ необходимо вытекающаго оттуда измѣненія, преобразованія въ гимнастикѣ и въ музыкѣ, и особенно въ управленіи оружіемъ и въ верховой ѣздѣ. Напротивъ, такъ какъ мы уже начали объ этомъ говорить, то слѣдуетъ намъ идти наперекоръ обычаямъ, и просить тѣхъ остряковъ, чтобъ они перестали поступать такимъ образомъ, а посмотрѣли бы на это дѣло серьезно, вспомнивъ, что еще не такъ давно казалось у насъ постыднымъ и смѣшнымъ, какъ и теперь еще кажется большинству варваровъ, что мужчины показываются нагими (въ гимназіяхъ), и что когда начали заниматься гимнастикою сперва критяне, а потомъ лакедемоняне, то позволено было тогдашнимъ острякамъ все это выводить на сцену. Но когда опытъ показалъ, что все это (т.-е. всѣ гимнастическія упражненія) идетъ лучше, если при этомъ человѣкъ будетъ раздѣтъ до-нага,

нежели если онъ будетъ одѣтъ, то смѣшное на взглядъ исчезло предъ основанною на доказательствахъ цѣлесообразностью, и стало ясно, что тотъ безуменъ, кто находитъ смѣшнымъ что-нибудь иное, кромѣ дурного, худого, порочнаго и кто старается вызвать въ другихъ смѣхъ надъ тѣмъ, что̀ недурно, непорочно, смотря на иное что-нибудь какъ на смѣшное, а не на то̀, что̀ неразумно и дурно, порочно, и ставя цѣлью прекраснаго не добро, а другую какую-либо цѣль, и преслѣдуя эту цѣль. Теперь не должны ли мы согласиться между собою относительно женщинъ въ томъ, возможно ли это, или нѣтъ, и дать просторъ всякому сомнѣнію, возраженію, шутя ли кто или серьезно захочетъ возражать намъ, и разсмотрѣть, во всѣхъ ли занятіяхъ мужчинъ способна участвовать (принимать участіе) натура женщины, или ни въ какомъ занятіи, или же въ иныхъ занятіяхъ она можетъ участвовать, а въ другихъ нѣтъ, и къ какому изъ этихъ двухъ родовъ занятій принадлежатъ занятія, относящіяся къ военному дѣлу? Не тотъ ли, вѣроятно, доведетъ до конца наилучшимъ образомъ изслѣдованіе, кто такъ цѣлесообразно начнетъ его?

Главконъ. И очень.

Сократъ. Такъ хочешь ли, мы, вмѣсто другихъ, сами противъ себя выставимъ возраженія, дабы нападеніе наше на крѣпость, такъ сказать, противоположнаго намъ мнѣнія производилось не безъ защиты (со стороны этой крѣпости)? Т.-е. мы поставимъ себя на мѣсто противниковъ нашего мнѣнія и будемъ возражать сами противъ себя, дабы такимъ образомъ не осталось безъ защиты противоположное намъ мнѣніе, когда мы станемъ возражать противъ него, подобно тому, какъ еслибы мы стали нападать на непріятельскую крѣпость, которую непріятели не защищали бы противъ насъ; словомъ, мы скажемъ все, что̀ можно сказать въ защиту противоположнаго мнѣнія, съ тѣмъ, чтобы потомъ опровергнуть его доводы).

Главконъ. Я ничего противъ этого не имѣю.

Сократъ. Скажемъ же, во имя ихъ (нашихъ противниковъ, т.-е. вмѣсто нихъ, какъ будто бы они говорятъ намъ): „Противъ васъ, Сократъ и Главконъ, вовсе не зачѣмъ, вовсе нѣтъ надобности возражать другимъ: вѣдь вы сами, при началѣ основанія, учрежденія вашего государства, признали, что каж-

дый долженъ дѣлать только одно дѣло, именно свойственное его натурѣ". И въ самомъ дѣлѣ мы это признали, и какъ было намъ не признать этого! „Но женщина (скажутъ намъ противники нашего мнѣнія), своею натурою существенно отличается отъ мужчины. Слѣдовательно обоимъ имъ должно назначить такое занятіе, дѣло, которое соотвѣтствовало бы особенной натурѣ каждаго изъ нихъ (т.-е. женщинѣ одно, а мужчинѣ другое). Поэтому какъ же не сказать, что вы погрѣшаете (ошибаетесь) теперь, что вы противорѣчите сами себѣ, утверждая, что мужчины и женщины, натура которыхъ столь различна, должны дѣлать одно и то же?" —Ну, Главконъ, можешь ли ты противъ этого привесть что-нибудь въ свою защиту?

Главконъ. Это не очень легко сдѣлать тотчасъ же. Но я тебя же буду просить и прошу, чтобы ты же самъ изложилъ и тѣ доводы, которые сколько-нибудь говорятъ въ нашу пользу.

Сократъ. Вотъ, любезный Главконъ, это-то (возраженіе) и многое другое подобное (т.-е. многія другія возраженія) я давно предвидѣлъ, и потому-то я боялся вдаваться въ подробное разсматриваніе закона о женахъ и дѣтяхъ.

Главконъ. Да, клянусь Зевсомъ, дѣйствительно оказывается, что это дѣло не легкое.

Сократъ. Конечно, не легкое. Но дѣло вотъ въ чемъ: упалъ ли кто въ небольшой прудъ (какой устраивали греки для первоначальнаго упражненія въ плаваніи), или же въ обширнѣйшее море,—все равно онъ долженъ плыть. (Необходимость защититься противъ представившихся возраженій уподобляетъ здѣсь Сократъ необходимости для человѣка, упавшаго въ воду, плыть, чтобы не утонуть,—все равно, будутъ ли представлены слабыя или же сильныя возраженія.) Такъ вотъ и мы должны плыть, стараясь избавиться, спастись отъ возраженій, въ надеждѣ, что или какой-либо дельфинъ подставитъ намъ, можетъ быть, свою спину (и вынесетъ насъ изъ воды), или представится намъ иное какое-либо необычайное средство для нашего спасенія. (По замѣчанію римскаго натуралиста Плинія, древніе приписывали дельфину дружескую готовность спасать утопающаго человѣка, когда волны грозили поглотить его. Хорошо же, авось найдемъ мы какой-нибудь исходъ (выходъ изъ нашего затруднительнаго

положенія). Мы вѣдь согласились прежде, что различныя натуры должны дѣлать различное дѣло. Но натуры мужчины и женщины различны. Теперь же мы, напротивъ, утверждаемъ, что различныя натуры должны дѣлать одно и то же. Не въ этомъ ли состоитъ ваше противъ насъ возраженіе (спросимъ мы своихъ противниковъ)?

Главконъ. Въ этомъ именно.

Сократъ. Велика же, въ самомъ дѣлѣ, сила эристики (искусство спорить, противорѣчить)!

Главконъ. Почему это?

Сократъ. Потому что многіе, даже ненамѣренно (невольно) вдаются въ споръ, и думаютъ, кажется, что они говорятъ не просто только для того, чтобы спорить, противорѣчить, а чтобы изслѣдовать истину. Это происходитъ отъ того, что они не могутъ (не умѣютъ) разсматривать понятіе, раздѣливъ на виды (какъ того требуетъ діалектика), а, принимая высказанное лишь буквально, стараются сдѣлать отсюда противоположный выводъ и, такимъ образомъ, выступаютъ одинъ противъ другого какъ спорщики, а не какъ ведущіе между собою правильно и послѣдовательно бесѣду, діалогъ (какъ діалектики).

Главконъ. Да, со многими это бываетъ. Но приложимо ли это къ намъ теперь (въ настоящемъ случаѣ, къ занимающему насъ вопросу)?

Сократъ. Совершенно приложимо, такъ какъ, кажется, и мы ненамѣренно (нéхотя) вовлечены въ споръ (о словахъ).

Главконъ. Какъ это?

Сократъ. Что различнымъ натурамъ не должны быть приписываемы одни и тѣ же занятія, дѣла, — это положеніе, въ его буквальномъ смыслѣ, защищали мы весьма храбро и какъ истые эристики, спорщики, любители спорить (противорѣчить); но мы нисколько не подвергли нашему разсмотрѣнію, какое понятіе (какой смыслъ) придали мы словамъ *различная и одна и та же натура*, и къ чему мы относили это понятіе, когда мы приписывали различнымъ натурамъ различныя дѣла, занятія, а одинаковымъ натурамъ—одни и тѣ же дѣла, занятія.

Главконъ. Правда, этого мы еще не разсмотрѣли.

Сократъ. Поэтому, разумѣется, мы должны еще сами себѣ предложить такой, напримѣръ, вопросъ: одна ли и та же натура

плѣшивыхъ и волосатыхъ, или же натуры ихъ противоположны? И когда мы, положимъ, согласимся, что ихъ натуры противоположны, то если плѣшивые, напримѣръ, шьютъ башмаки, мы не должны дозволить этого волосатымъ, а если волосатые шьютъ башмаки, то не должны дозволить этого плѣшивымъ. Такъ ли?

Главконъ. Это было бы смѣшно.

Сократъ. Не потому ли смѣшно, что мы тогда понимали сходство и различіе натуръ не во всемъ (не во всѣхъ отношеніяхъ), а только въ отношеніи къ тому виду сходства и различія натуръ, который относится къ самимъ дѣламъ, занятіямъ, какъ, напримѣръ, врачъ и человѣкъ, который въ душѣ способенъ къ врачебному искусству, имѣютъ—говоримъ мы—одну и ту же натуру; напротивъ, способный къ врачебному искусству и способный къ домостроительному искусству (къ архитектурѣ), — эти люди имѣютъ различную натуру. Итакъ, если мы видимъ, что мужской и женскій полъ различаются относительно какого-либо искусства или другого занятія, дѣла, то мы будемъ утверждать, что такое искусство или занятіе, дѣло слѣдуетъ приписать только одному изъ этихъ половъ (именно тому полу, которому оно свойственно по его особенной натурѣ); если же мы видимъ, что мужской и женскій полъ различаются только тѣмъ, что самецъ зарождаетъ, а самка родитъ дитя, то этимъ—скажемъ мы—не доказывается, чтобы женщина отличалась отъ мужчины относительно того, о чемъ мы говоримъ; напротивъ, мы все еще будемъ думать, что наши стражи и ихъ жены должны дѣлать одно и то же. Затѣмъ отъ того, кто утверждаетъ противное тому, мы потребуемъ объясненія, относительно какого же искусства или занятія, дѣла изъ тѣхъ, которыя касаются государственнаго устройства, натура женщины и мужчины не одна и та же, а различна? Можетъ быть, онъ скажетъ то̀ же самое, что̀ ты (Главконъ) только-что сказалъ, что не легко тотчасъ же отвѣчать на это удовлетворительно, а что, обсудивъ это ближе, отвѣчать будетъ не трудно. Не хочешь ли, чтобы того, кто это скажетъ, мы попросили слѣдовать за нами, не докажемъ ли мы ему, что для женщины нѣтъ ей особенно принадлежащаго занятія, дѣла, которое касалось бы государственнаго устройства?

Глауконъ. Попросимъ.

Сократъ. Ну-ка, отвѣчай, —скажемъ мы ему (противнику нашему): не думаешь ли ты, что одинъ отъ природы къ чему-либо способенъ, а другой къ тому неспособенъ, если тотъ научается этому легко, а этотъ съ трудомъ; если тотъ и послѣ короткаго ученія оказывается самостоятельно мыслящимъ, изобрѣтательнымъ относительно весьма многаго изъ того, чему онъ научился; а этотъ, напротивъ, хотя и долгое время учился и упражнялся, но даже и то, чему онъ научился, не можетъ сохранять въ памяти; наконецъ, если у того тѣло таково, что оно достаточно поддерживаетъ его при размышленіи (т.-е. тѣлесный организмъ таковъ, что онъ помогаетъ дѣйствіямъ мыслящаго разума); а у этого тѣло таково, что оно мѣшаетъ ему при размышленіи. Есть ли что-нибудь иное, а не это самое, чѣмъ различаешь ты способнаго къ чему-нибудь и неспособнаго?

Глауконъ. Никто не скажетъ, чтобы было что-нибудь иное.

Сократъ. А знаешь ли ты (хоть одно) какое-либо изъ человѣческихъ занятій (т.-е. общихъ мужчинамъ и женщинамъ), въ которомъ по всему этому мужескій полъ не превосходилъ бы женскаго пола (т.-е. есть ли какое-либо занятіе, которымъ занимаются какъ мужчины, такъ и женщины, къ которому мужчина не былъ бы способнѣе женщины)? Или неужели намъ нужно останавливаться на томъ, чтобы говорить о тканьѣ, о печеньѣ (хлѣбовъ) и вареньѣ (мясъ), въ чемъ женщины кажутся превосходнѣе насъ (мужчинъ), и въ чемъ, еслибы онѣ уступали намъ, мужчинамъ, были бы ниже насъ, то сдѣлались бы очень смѣшными?

Глауконъ. Ты правду говоришь, что одинъ именно мужской полъ далеко превосходнѣе другого пола (именно женскаго). Хотя многія женщины во многомъ способнѣе многихъ мужчинъ; но вообще бываетъ такъ, какъ ты говоришь.

Сократъ. Слѣдовательно относительно тѣхъ, кто заняты государственными дѣлами (т.-е. стражей), нѣтъ никакого занятія ни для женщины, какъ женщины, ни для мужчины, какъ мужчины; напротивъ, природныя способности раздѣлены равнымъ образомъ между обоими полами; женщина, по своей натурѣ, принимаетъ участіе во всѣхъ занятіяхъ, какъ и муж-

чина—также во всѣхъ занятіяхъ; но во всѣхъ же занятіяхъ женщина слабѣе мужчины. Такъ неужели будемъ мы предписывать мужчинѣ все, а женщинѣ ничего?

Главконъ. Какъ же можно!

Сократъ. Но также, думаю, мы будемъ утверждать, что одна женщина способна къ врачебному искусству, а другая нѣтъ, что одна женщина по натурѣ своей любитъ музыку, а другая нѣтъ, что одна женщина имѣетъ расположеніе къ гимнастикѣ и къ войнѣ, а другая не воинственна и не имѣетъ расположенія къ гимнастикѣ; далѣе, одна женщина любомудра, философка, а другая не любитъ мудрости, не философка; поэтому-то одна женщина способна быть стражемъ государства, а другая нѣтъ. Слѣдовательно природная способность женщины и мужчины для того, чтобы служить стражемъ государства, одна и та же, за исключеніемъ только того, что природная способность къ этому у женщины слабѣе, а у мужчины сильнѣе. Поэтому такихъ-то женщинъ должно избирать для такихъ мужчинъ, съ тѣмъ, чтобъ онѣ вмѣстѣ съ ними жили и сторожили (охраняли) государство, такъ какъ онѣ къ тому способны и сродны съ ними по натурѣ (своею натурою). Но одни и тѣ же занятія должны быть предписываемы (назначаемы) однѣмъ и тѣмъ же природнымъ способностямъ. Такимъ образомъ, сдѣлавъ кругъ, мы опять возвращаемся къ прежнему, и соглашаемся, что не противно природѣ предписывать женамъ стражей занятіе музыкою и гимнастикою. Итакъ не что-либо неисполнимое и подобное несбыточному желанію узаконили мы, когда постановили законъ, согласный съ природою; напротивъ, выходитъ, что дѣлающееся теперь вопреки сказанному—вотъ это-то скорѣе дѣлается противно природѣ. Но вѣдь нашею задачею было разсудить, исполнимо ли и есть ли наилучшее тὸ, чтὸ мы сказали. Что это исполнимо,—въ томъ мы вполнѣ согласились. Теперь остается намъ придти къ полному соглашенію и въ томъ, что сказанное нами есть и наилучшее (т.-е. всего полезнѣе для государства). Чтобы женщина сдѣлалась способною быть стражемъ государства, для этого вѣдь не нужно давать иное воспитаніе женщинѣ, чѣмъ тὸ, какое дается мужчинѣ, особенно же если воспитаніе встрѣтитъ въ нихъ ту же самую природную способность.

Глаукон. Нѣтъ, не нужно иного воспитанія.

Сократъ. А какъ ты думаешь о слѣдующемъ?

Глаукон. О чемъ?

Сократъ. Признаешь ли ты одного мужчину болѣе способнымъ, а другого менѣе способнымъ, или же признаешь всѣхъ ихъ равными?

Глаукон. Признаю неравными.

Сократъ. А въ учрежденномъ нами государствѣ стражи ли, не получившіе описаннаго нами воспитанія, дѣлаются лучшими людьми, или же башмачники, обученные башмачному ремеслу?

Глаукон. Смѣшной вопросъ!

Сократъ. Согласенъ. А не эти ли (т.-е. получившіе описанное нами воспитаніе стражи) суть наилучшіе изъ всѣхъ гражданъ государства?

Глаукон. Несравненно.

Сократъ. А изъ женщинъ не эти ли (т.-е. получившія описанное нами воспитаніе жены стражей) суть наилучшія женщины?

Глаукон. Также несравненно.

Сократъ. Но для государства есть ли что-нибудь полезнѣе, какъ тò, чтобы въ немъ образовались возможно превосходные мужчины и женщины?

Глаукон. Нѣтъ ничего полезнѣе.

Сократъ. А такими дѣлаются они при пособіи музыки и гимнастики, какъ мы ихъ описали, представили.

Глаукон. Какъ же иначе?

Сократъ. Слѣдовательно не только исполнимое, но и наилучшее (наиполезнѣйшее) для государства мы установили какъ законъ (узаконили).

Глаукон. Такъ.

Сократъ. Итакъ жены стражей должны снять свои одежды (при гимнастическихъ упражненіяхъ), потому что вмѣсто одежды облекутся онѣ въ добродѣтель; онѣ должны принимать участіе въ войнѣ и въ прочей стражнической службѣ для государства, не занимаясь другими дѣлами; но изъ этихъ государственныхъ дѣлъ занятіе легчайшее (тò, чтò полегче), должно предоставить скорѣе женщинамъ, по слабости ихъ пола, чѣмъ мужчинамъ. Что же касается того изъ мужчинъ, который будетъ смѣяться надъ

нагими женщинами, принимающими участіе въ гимнастическихъ упражненіяхъ ради наилучшей цѣли (т.-е. для пользы государства), „пожиная своею насмѣшкою незрѣлый плодъ мудрости“ (какъ выразился Пиндаръ), то онъ, видно, самъ не знаетъ, надъ чѣмъ онъ смѣется, ибо совершенно справедливо говорятъ и будутъ говорить: что (только) полезное прекрасно, а (все) вредное безобразно, гнусно.

Глауконъ. Да, во всѣхъ случаяхъ.

Сократъ. Итакъ мы можемъ сказать утвердительно (съ полною достовѣрностью), что, разсматривая законъ о женщинахъ, мы счастливо избѣгли, такъ сказать, этой одной волны, не захлебнувшись ею при нашемъ плаваніи (съ которымъ уподобилъ прежде Сократъ изслѣдованіе этого вопроса,—т.-е. мы преодолѣли *одно* встрѣтившееся намъ при этомъ затрудненіе, опровергли одно возраженіе), дабы наше положеніе, наша мысль, что нашимъ стражамъ и стражницамъ слѣдуетъ дѣлать все сообща (имѣть общія дѣла, занятія), не утонуло при напорѣ волнъ, а дабы, напротивъ, наша рѣчь была нѣкоторымъ образомъ согласна сама съ собою, содержа въ себѣ нѣчто такое, что̀ исполнимо и что̀ полезно.

Глауконъ. Да, ты спасся отъ немалой волны.

Въ третьей части своего разговора „Государство“ Платонъ дѣлаетъ послѣдній, такъ сказать, шагъ въ устройствѣ такого совершеннаго государства, которое было бы вѣрнымъ изображеніемъ идеи правды и справедливости, какъ онъ опредѣлилъ ее окончательно въ послѣднемъ раздѣлѣ предыдущей, второй части, а вмѣстѣ съ тѣмъ вѣрнымъ изображеніемъ и идеи міроваго нравственнаго порядка.

Этотъ послѣдній шагъ Платона состоитъ въ уничтоженіи частной семейной жизни у стражей, какъ двухъ высшихъ, господствующихъ сословій въ государствѣ, или въ расширеніи собственно семейства въ одну великую семью, называемую государствомъ.

Къ такому своеобразному результату должны были привесть слѣдующія два, принятыя Платономъ, предположенія, какъ его основы: 1) уничтоженіе частной собственности, необходимое послѣдствіе чего есть уничтоженіе семейства, что̀ ясно со-

знаютъ новѣйшіе крайніе соціалисты и коммунисты; и 2) собственно Платону принадлежащее непризнаніе естественнаго различія обоихъ половъ, назначающаго каждому полу существенно различную жизненную, общественную задачу; притомъ такъ, что эти ихъ особенныя задачи взаимно себя восполняютъ.

Платонъ хотѣлъ устроить свое наилучшее государство такъ, чтобы, съ одной стороны, частная жизнь гражданина не обособлялась эгоистически отъ общей жизни государства, а тѣмъ менѣе не ставила себя въ противоположность съ нею, а съ другой стороны, чтобы въ государствѣ сохранялся великій принципъ семейной жизни, чувство тѣсной дружеской, родственной братской связи; вотъ съ такою-то цѣлью онъ раздѣлилъ свое наилучшее государство на такія группы семействъ, члены которыхъ должны были бы признать себя друзьями, родными, братьями въ дѣйствительномъ строжайшемъ смыслѣ этого слова, раздѣляя между собою всѣ труды и горести, всѣ досуги и радости жизни, пребывая между собою въ полномъ согласіи, и тѣмъ образуя вмѣстѣ единое гармоническое цѣлое, называемое государствомъ. Основнымъ же условіемъ такого преобразованія семейства призналъ онъ полное уравненіе обоихъ половъ относительно какъ ихъ воспитанія, такъ и ихъ гражданскихъ правъ и обязанностей. Это-то уравненіе ихъ и составляетъ существенное содержаніе перваго раздѣла третьей части.

Въ началѣ этого раздѣла самъ Платонъ намекаетъ на то̀, что̀ онъ уже прежде высказывалъ—письменно ли, или же словесно, не знаемъ—свои смѣлые взгляды на равенство обоихъ половъ въ сказанномъ отношеніи, и что эти его взгляды встрѣчены были частью насмѣшками, частью возраженіями. Такъ онъ говоритъ, что, заставляя женщинъ нагими принимать участіе въ гимнастическихъ упражненіяхъ мужчинъ, не должны бояться насмѣшекъ остряковъ, и что тѣ, кто возражаютъ ему, находя въ его уравненіи женщинъ съ мужчинами противорѣчіе его собственному принципу, чтобы каждый дѣлалъ свое дѣло, свойственное его особенной натурѣ, суть просто эристики, спорщики о словахъ, не умѣющіе правильно различать различные виды всеобщаго понятія, какъ того требуетъ діалектика—это искусство раздвоенія даннаго понятія на его моменты, въ противоположность эристикѣ—этому искусству спо-

ритъ о словахъ и въ этомъ смыслѣ противорѣчить, т.-е. находить противорѣчіе между понятіями.

Слѣдуя этой діалектикѣ, Платонъ различаетъ въ понятіи о натурѣ, природѣ человѣка два ея вида, какъ два момента этого понятія: 1) натуру, природу общую, въ смыслѣ общихъ мужчинамъ и женщинамъ тѣлесныхъ и душевныхъ силъ, разума, и пожелательной силы, вслѣдствіе чего натурѣ женщинъ, также какъ и натурѣ мужчинъ, свойственны соотвѣтствующія этимъ душевнымъ силамъ добродѣтели, мудрость, мужество и разсудительность и благоразумная умѣренность; а потому и женщины должны быть воспитываемы такъ же, какъ и мужчины, ибо воспитаніе и есть не что иное, какъ развитіе этихъ душевныхъ силъ и добродѣтелей, и воспитываемы для одной и той же цѣли, именно быть стражами государства, потому что въ томъ и состоитъ цѣль воспитанія того, кто, по своей особенной натурѣ, къ тому предназначенъ: такъ что быть стражами государства — это и есть общее имъ дѣло; слѣдовательно нѣтъ специфическаго различія въ томъ отношеніи между мужчинами и женщинами, принадлежащими по своей природѣ и воспитанію къ стражамъ государства, слѣдовательно и нѣтъ противорѣчія между основнымъ положеніемъ Платона, что каждый долженъ дѣлать свое дѣло, съ одной стороны, и между равенствомъ гражданскихъ правъ и обязанностей обоихъ половъ. Но затѣмъ 2) при такой специфически-неразличимой общей натурѣ мужчинъ и женщинъ есть различіе между ними только въ томъ отношеніи, что натура женщинъ вообще слабѣе натуры мужчинъ, въ чемъ единственно и состоитъ *особенная* натура мужчинъ и женщинъ, вслѣдствіе которой на мужчинъ, какъ на превосходящихъ женщинъ въ одномъ и томъ же—въ душевныхъ силахъ, а слѣдовательно и добродѣтеляхъ, или сильнѣйшихъ въ этомъ смыслѣ, должны быть возлагаемы дѣла, соотвѣтствующія такой ихъ особенной натурѣ, въ сравненіи съ особенною натурою женщинъ, въ такихъ отношеніяхъ уступающихъ мужчинамъ, и въ этомъ смыслѣ слабѣйшихъ.

Словомъ, Платонъ допускаетъ только количественное различіе въ природѣ мужчинъ и женщинъ, и отвергаетъ всякое качественное различіе.

Въ этомъ и состоитъ существенно то равенство мужчинъ и женщинъ, которое установляетъ Платонъ въ своемъ наилучшемъ государствѣ для стражей, т.-е. для двухъ высшихъ господствующихъ въ немъ сословій—для сословія стражей-правителей и для сословія стражей-воиновъ.

Въ наше время поднялся съ новою силою вопросъ о равенствѣ и о различіи природы мужчинъ и женщинъ, но уже вообще, а не въ томъ или другомъ сословіи. Вопросъ этотъ далеко еще не рѣшенъ окончательно наукою, потому что она далеко не имѣетъ еще всѣхъ данныхъ, на основаніи которыхъ могла бы произнести такой свой окончательный приговоръ, который былъ бы признанъ всѣми какъ несомнѣнно истинный. Но уже теперь можно сказать, что наука пришла къ признанію того, что есть не только количественное, но и качественное различіе въ природѣ мужчинъ и женщинъ, однакоже такое, которое, отрицая между ними *абсолютное* равенство, тѣмъ не менѣе утверждаетъ между ними равенство относительное, условное.

Отрицая абсолютное равенство, наука отрицаетъ съ тѣмъ вмѣстѣ то положеніе женщинъ, въ какомъ онѣ находятся у многихъ дикихъ и у народовъ, стоящихъ на низкой ступени образованности, гдѣ женщины принимаютъ дѣятельное, равное съ мужчинами, участіе во всѣхъ трудахъ мужчинъ, даже въ военныхъ, отвлекаясь отъ природныхъ своихъ занятій—домашнихъ, семейныхъ.

Утверждая равенство относительное и условное, наука все болѣе и болѣе приходитъ къ признанію того, что натуры мужчины и женщины хотя и различны, но равно восполняютъ другъ друга, и въ этомъ отношеніи или при такомъ условіи ни одна изъ нихъ никакъ не ниже и не выше другой,—онѣ равны.

Раздѣлъ второй. Послѣ того, какъ въ концѣ предыдущаго раздѣла Сократъ, доказавъ исполнимость и пользу уравненія женщинъ съ мужчинами относительно воспитанія и гражданскихъ правъ и обязанностей, замѣтилъ Глаукону, что такимъ образомъ онъ, какъ бы упавши въ море, спасся отъ волны, грозившей потопить его. На это Глауконъ отвѣчалъ: „дѣйствительно, ты спасся отъ большой волны“.

Сократъ. Но ты скажешь, что эта волна не велика, когда увидишь слѣдующую за нею волну.

Глауконъ. Говори, чтобы я могъ ее увидѣть.

Сократъ. Изъ этого закона и изъ другого, прежде упомянутаго, слѣдуетъ, что всѣ эти женщины (т.-е. принадлежащія къ двумъ сословіямъ стражей) должны быть общими всѣмъ этимъ мужчинамъ (т.-е. стражамъ) такъ, чтобы ни одна изъ нихъ не жила особо ни съ однимъ изъ нихъ; далѣе, что дѣти должны быть общимъ ихъ достояніемъ, такъ что ни отецъ не зналъ бы своего дитяти, ни сынъ своего отца.

Глауконъ. Да, этотъ законъ гораздо значительнѣе прежняго относительно возбуждаемаго имъ сомнѣнія въ его исполнимости и пользѣ (т.-е. онъ еще больше возбуждаетъ недовѣріе).

Сократъ. Я не думалъ, чтобы сталъ кто сомнѣваться въ его пользѣ, т.-е. въ томъ, что весьма хорошо было бы, чтобы женщины и по возможности дѣти стали общимъ достояніемъ; но большое, полагаю я, сомнѣніе встрѣтится въ томъ, исполнимо ли это (на дѣлѣ), или нѣтъ.

Глауконъ. И то, и другое можетъ быть подвергнуто большому сомнѣнію.

Сократъ. Ты, видно, говоришь о необходимости соединить оба эти изслѣдованія, а я надѣялся ускользнуть отъ одного изъ нихъ; ибо еслибы ты призналъ этотъ законъ полезнымъ, то мнѣ осталось бы говорить только о его исполнимости или неисполнимости.

Глауконъ. Однакоже твое стараніе ускользнуть не осталось мною незамѣченнымъ; такъ говори же о томъ и о другомъ.

Сократъ. Позволь мнѣ, по крайней мѣрѣ, пока предположить, что это исполнимо, и уже послѣ обсудить, насколько это исполнимо; но прежде всего позволь представить, какія мѣры примутъ начальствующіе, въ томъ случаѣ, когда это есть уже на самомъ дѣлѣ, и показать, что въ такомъ случаѣ это будетъ всего полезнѣе для государства и стражей.

Глауконъ. Хорошо, позволяю; говори же.

Сократъ. Итакъ, я думаю, что если начальствующіе (т.-е. стражи-правители), равно какъ и ихъ помощники (т.-е. стражи-

воины) окажутся достойными своего имени (т.-е. будутъ на самомъ дѣлѣ такими, какими должны быть правители государства и ихъ помощники), то послѣдніе (т.-е. стражи, помощники, воины) захотятъ исполнять то̀, что̀ имъ будетъ приказано первыми, а первые (т.-е. начальствующіе, стражи, правители) будутъ отдавать имъ (помощникамъ своимъ) приказанія, частью сами повинуясь законамъ (т.-е. приказанія согласныя съ законами, установляющими общеніе женъ и дѣтей), частью подражая, этимъ законамъ, насколько мы имъ это дозволимъ. (Подражать законамъ значитъ здѣсь отдавать такія приказанія, которыя были бы въ духѣ законовъ, потому что никакіе законы не могутъ быть таковы, чтобы могли предвидѣть всѣ возможные случаи; слѣдовательно необходимо предоставить начальствующимъ, правителямъ государства право отдавать приказанія о непредвидѣнныхъ законами случаяхъ по своему усмотрѣнію, по не иначе, какъ въ духѣ существующихъ законовъ.) Поэтому ты, въ качествѣ законодателя, избравъ мужчинъ, придашь имъ избранныхъ тобою женщинъ, которыя были бы сколько возможно равны имъ по своимъ природнымъ дарованіямъ (т.-е. и женщины, какъ и мужчины, должны быть приписаны къ тому сословію, къ которому онѣ принадлежатъ по своей особенной натурѣ, а слѣдовательно изъ всѣхъ женщинъ, какъ и изъ всѣхъ мужчинъ, начальствующіе, правители государства, должны избрать лучшихъ и включить ихъ въ сословіе стражей, а затѣмъ изъ этихъ избранныхъ, такимъ образомъ, женщинъ изъ сословія стражей должны они, правители, отдать ихъ въ жены стражамъ, но такъ, чтобы соединить мужчинъ и женщинъ, которые наиболѣе равны другъ другу по своей натурѣ, по своимъ природнымъ дарованіямъ, т.-е. по своимъ душевнымъ силамъ и соотвѣтствующимъ имъ добродѣтелямъ (мудрѣйшихъ женщинъ съ мудрѣйшими мужчинами, мужественныхъ съ мужественными). Но такъ какъ и мужчины, и женщины будутъ имѣть общія жилища и общій столъ, не владѣя ничѣмъ сюда относящимся сами для себя (т.-е. какъ частною собственностью), то они (т.-е. всѣ мужчины и женщины) будутъ жить вмѣстѣ, сходясь другъ съ другомъ въ гимназіяхъ и въ жизни,—будутъ, думаю я, побуждаемы врожденнымъ инстинктомъ къ тѣлесному между собою совокупленію. Или

тебѣ не кажется необходимостью тò, о чемъ я сказалъ (т.-е. сказанное о тѣлесномъ совокупленіи между собою мужчинъ и женщинъ не есть ли нѣчто необходимое)?

Главконъ. Необходимость не геометрическая, а эротическая, которая, кажется, гораздо больше, чѣмъ первая, можетъ убѣдить большинство людей и увлечь ихъ за собою (геометрическая необходимость, т.-е основанная на геометрическихъ доказательствахъ; эротическая, т.-е. основанная на любви, въ смыслѣ прирожденнаго обоимъ поламъ влеченія другъ къ другу).

Сократъ. Такъ. Но, далѣе, не благоугодно будетъ богамъ въ благочестивомъ государствѣ и не дозволено будетъ начальствующими, правителями государства, чтобы мужчины и женщины совокуплялись между собою безпорядочно или дѣлали иное, тому подобное. Очевидно тоже, что мы должны стараться, чтобы соединенія между мужчинами и женщинами были сколько возможно болѣе священными союзами, а священные союзы суть, конечно, самые полезные (наилучшіе). Какъ же могутъ они стать самыми полезными? Вотъ скажи мнѣ, Главконъ: я вижу въ твоемъ домѣ какъ охотничьихъ собакъ, такъ и много благородныхъ боевыхъ пѣтуховъ (т.-е. пѣтуховъ, которыхъ держали богатые аѳиняне и дрессировали для битвъ между собою, какъ держатъ и теперь ихъ въ Англіи для той же цѣли); значитъ, ты сколько-нибудь заботился объ ихъ совокупленіи и дѣторожденіи?

Главконъ. Въ какомъ отношеніи?

Сократъ. Во-первыхъ, хотя всѣ эти животныя благородны (хорошей породы), но нѣтъ ли и не бываетъ ли между ними такихъ, которыя лучше всѣхъ другихъ?

Главконъ. Есть.

Сократъ. Всѣхъ ли равно назначаешь ты для приплода, или же желаешь получить приплодъ преимущественно отъ наилучшихъ?

Главконъ. Отъ наилучшихъ.

Сократъ. Отъ самыхъ молодыхъ или отъ самыхъ старыхъ, или же преимущественно отъ тѣхъ, которыя въ наилучшемъ (цвѣтущемъ) возрастѣ?

Главконъ. Отъ тѣхъ, которыя въ наилучшемъ возрастѣ.

Сократъ. А если не такимъ образомъ происходитъ дѣто-

рожденіе, то не полагаешь ли ты, что получишь гораздо худшую породу пѣтуховъ и собакъ?

Главконъ. Полагаю.

Сократъ. А что̀ ты думаешь о лошадяхъ и о другихъ животныхъ? иначе ли бываетъ съ ними?

Главконъ. Это было бы странно.

Сократъ. А если то же самое бываетъ и съ родомъ человѣческимъ, то, какъ изъ этого слѣдуетъ, крайне нужны намъ превосходные правители (т.-е. такіе, которые умѣли бы и старались производить такой же подборъ между мужчинами и женщинами)!

Главконъ. Да; то же самое бываетъ и съ родомъ человѣческимъ. Но почему нужны намъ для этого превосходные правители?

Сократъ. Потому что они вынуждены будутъ употреблять много лекарствъ, врачебныхъ средствъ. Но для тѣла (т.-е. тѣлеснаго организма), которое не нуждается въ лекарствахъ (во врачебныхъ средствахъ), а захочетъ подчиняться въ своемъ образѣ жизни предписаніямъ гигіены, діэтетики, достаточенъ, думаемъ мы, и менѣе искусный врачъ; а когда нужно прибѣгнуть къ лекарствамъ, къ врачебнымъ средствамъ, тогда, знаемъ мы, нуженъ будетъ превосходный врачъ.

Главконъ. Вѣрно. Но къ чему ты это говоришь?

Сократъ. А вотъ къ чему. Мы, кажется, пришли къ необходимости, чтобы начальствующіе, правители наши, употребляли разную ложь и разные обманы для пользы подначальныхъ. Но мы вѣдь прежде сказали, что все подобное полезно, употребляемое какъ лекарство, врачебное средство.

Главконъ. И сказали правильно.

Сократъ. Но это *правильное* встрѣчается, кажется, нерѣдко именно при союзахъ (брачныхъ) и дѣторожденіи.

Главконъ. Въ какомъ это отношеніи?

Сократъ. На основаніи того, въ чемъ мы прежде согласились,—самые лучшіе (граждане) должны сочетаться (бракомъ) съ самыми лучшими (гражданками), и, наоборотъ, самые худшіе съ самыми худшими; и дѣти первыхъ изъ нихъ должны быть воспитываемы (вскармливаемы), а дѣти послѣднихъ—нѣтъ, если стадо имѣетъ быть отличнѣйшимъ; а чтобы всего этого достиг-

нуть, надобно, чтобы это осталось тайною для всѣхъ, за исключеніемъ самихъ начальствующихъ (правителей государства), если въ стадѣ стражей должно быть сколько возможно менѣе раздоровъ. Итакъ, не установить ли намъ законами нѣкоторыхъ празднествъ, на которыхъ мы сведемъ жениховъ и невѣстъ, и на которыхъ будутъ приносимы жертвы, а наши поэты сочинятъ пѣсни, приличныя бракамъ, которые будутъ тамъ совершаться. Но какъ часто должны быть совершаемы эти браки? Это предоставимъ мы усмотрѣнію начальствующихъ, дабы они, принимая въ соображеніе войны, болѣзни и тому подобное, могли сохранять почти одно и то же количество мужчинъ, и дабы наше государство, насколько это возможно, не было ни слишкомъ многолюднымъ, ни слишкомъ малолюднымъ. Должно также установить выниманіе жребіевъ (т.-е. для опредѣленія, кому съ кѣмъ сочетаться бракомъ) такъ хитро, чтобы худой мужчина приписывалъ вину сочетанія своего (съ худою же женщиною) случаю, а не правителямъ. Молодыхъ мужчинъ, отличившихся въ войнѣ или другимъ образомъ, должно между другими наградами награждать преимущественно дозволеніемъ почаще совокупляться (со своими женами), дабы вмѣстѣ съ тѣмъ (кромѣ награжденія) достигнуть еще и той цѣли, чтобы отъ такихъ мужчинъ родилось побольше дѣтей. Затѣмъ новорожденныхъ дѣтей берутъ поставленныя для того начальства, состоящія или изъ мужчинъ, или изъ женщинъ, или изъ тѣхъ и другихъ, потому что и начальства, государственныя должности, общи женщинамъ и мужчинамъ. Взявъ дѣтей, они относятъ дѣтей хорошихъ гражданъ въ хлѣвы къ особеннымъ нянькамъ, живущимъ въ отдѣльной части города (хлѣвомъ здѣсь называется тò, чтò теперь называется яслями, въ смыслѣ жилища младенцевъ, потому что государство сравнивается здѣсь со стадомъ); дѣтей же худшихъ родителей, а также всѣхъ вообще дѣтей уродливыхъ (съ тѣлесными недостатками) они прячутъ въ никому неизвѣстное тайное мѣсто.

Глауконъ. Конечно, если нужно, чтобы порода стражей сохранилась безпорочною, чистою.

Сократъ. Это же начальство будетъ заботиться и о воспитаніи (вскормленіи) дѣтей, приводя матерей, когда у нихъ накопится въ грудяхъ много молока, въ дѣтскій хлѣвъ, но упо-

требляя все искусство, чтобы ни одна изъ нихъ не узнала своего дитяти, а если у нихъ молока не будетъ достаточно, то беря другихъ женщинъ, у которыхъ много молока; а также эти начальствующія лица будутъ смотрѣть за тѣмъ, чтобы дѣтей не слишкомъ долгое время кормить грудью; ночное же бдѣніе и прочій тяжкій уходъ за дѣтьми они предоставятъ нянькамъ (которыя берутся, вѣроятно, изъ низшаго, третьяго сословія).

Главконъ. Ты очень облегчаешь женамъ стражей заботу о дѣтяхъ.

Сократъ. Такъ и слѣдуетъ; представимъ же и прочее, какъ желательно было бы намъ, чтобы оно было устроено. Мы сказали, что дѣти должны рождаться отъ состоящихъ въ наилучшемъ возрастѣ родителей. Не кажется ли тебѣ, что наилучшій возрастъ для дѣторожденія—это двадцать лѣтъ для женщины и тридцать для мужчины?

Главконъ. А въ продолженіе сколькихъ именно лѣтъ?

Сократъ. Женщина пусть рождаетъ дѣтей государству отъ двадцати до сорока лѣтъ, а мужчина — послѣ того, „какъ пройдетъ самая большая буйность цвѣтущаго возраста“ (по выраженію какого-то поэта), т.-е. мы думаемъ — съ двадцатичетырехъ лѣтъ (когда, какъ полагали, мужчина перестаетъ рости, между тѣмъ какъ женщина перестаетъ рости въ двадцать лѣтъ) и до пятидесяти-пяти лѣтъ.

Главконъ. Въ самомъ дѣлѣ это для того и другого пола возрастъ наилучшій, цвѣтущій относительно и тѣла, и души.

Сократъ. Если же кто позволитъ себѣ произвесть на свѣтъ дитя, назначенное для государства (т.-е. изъ стражей), раньше или позже этихъ лѣтъ, то мы признаемъ это преступленіемъ, не дозволяемымъ ни божескими, ни человѣческими законами: потому что такой человѣкъ далъ жизнь дитяти, которое зачалось только вслѣдствіе невоздержности, безъ жертвъ и обѣтовъ, приносимыхъ при каждомъ свадебномъ празднествѣ жрецами и жрицами, чтобы хорошіе родители всегда рождали еще лучшихъ дѣтей, полезные государству—еще болѣе полезныхъ. Тотъ же самый законъ дѣйствуетъ, имѣетъ силу, если мужчина въ дозволенномъ (для дѣторожденія) возрастѣ совокупляется съ женщиною, также состоящею въ дозволенномъ для дѣторожденія

27*

возрастѣ, но съ такою, которая не будетъ ему назначена въ супруги начальствующими; о немъ скажемъ мы, что онъ даетъ государству дитя незаконнорожденное и неосвященное. Когда же женщины и мужчины переживутъ возрастъ, назначенный для дѣторожденія, тогда мы дозволимъ—думаю я—мужчинамъ совокупляться съ кѣмъ они хотятъ, исключая матери и дочери, дочерей дочери и дочерей родственницъ матери по восходящей линіи; а также дозволимъ и женщинамъ совокупляться съ кѣмъ имъ угодно, исключая сына, отца и сыновей родственниковъ ихъ по восходящей и нисходящей линіи, предписавъ имъ все это соблюдать; но особенно запретимъ мы производить на свѣтъ дѣтей отъ такого совокупленія; если же случится, что не было возможности предотвратить это (истребленіемъ плода въ утробѣ матери), то прикажемъ имъ распорядиться съ дитятею такъ, какъ будто бы для него вовсе не было пищи (т.-е. уморить его голодомъ).

Глауконъ. И это можно допустить. Но какъ же отцы и дочери, и всѣ, о которыхъ ты только-что сказалъ, могутъ узнать, признать другъ друга?

Сократъ. Никакъ. Но всѣхъ дѣтей, родившихся отъ 7-го до 10-го мѣсяца со дня своей свадьбы, всякій будетъ называть мальчиковъ своими сыновьями, а дѣвочекъ своими дочерьми, а они будутъ называть его своимъ отцомъ, и такимъ же образомъ дѣтей ихъ будетъ называть своими внуками и внучками, а они его своимъ дѣдомъ; родившихся же въ одно съ ними время будутъ называть своими братьями и сестрами. Между ними, какъ я сказалъ, запрещено совокупленіе; однакоже законъ дозволяетъ совокупленіе между братьями и сестрами, если на это выпадетъ жребій и если онъ будетъ утвержденъ изреченіемъ пиѳіи. Таково-то общеніе женъ и дѣтей у стражей твоего государства, любезный Глауконъ. А что оно вытекаетъ изъ прочаго государственнаго устройства, и что оно наиболѣе цѣлесообразно, вотъ это *прежде всего* мы должны доказать.— Начнемъ наше соглашеніе съ того, что сами себѣ предложимъ такой вопросъ: чтò можемъ мы привесть, какъ наиполезнѣйшее относительно государственнаго устройства, на что законодатель, при своихъ законахъ, долженъ обратить свое вниманіе, и чтò есть наивреднѣйшее (въ этомъ же отношеніи)? Затѣмъ мы

должны изслѣдовать то, о чемъ мы говорили, ведетъ ли это насъ на путь пользы и удаляетъ ли отъ пути вреда? Но можемъ ли мы привесть что-либо такое, что̀ было бы *болѣе* вредно для государства, чѣмъ то̀, что̀ его разъединяетъ и что̀ изъ него, какъ *одно̀го* государства, дѣлаетъ (такъ сказать) *многія* государства? или же можемъ ли мы привесть что-либо такое, что̀ было бы болѣе полезно для государства, чѣмъ то̀, что̀ его соединяетъ и дѣлаетъ изъ него *одно* государство?

Главконъ. Не можемъ.

Сократъ. Но не связуетъ ли, не соединяетъ ли общеніе радостей и скорбей, когда всѣ почти граждане, при возникновеніи или прекращеніи чего-либо, равно радуются и скорбятъ.

Главконъ. Безъ сомнѣнія.

Сократъ. Напротивъ, обособленіемъ чувствованій въ этихъ отношеніяхъ не порождается ли въ государствѣ разъединеніе, когда одно и то же, случающееся съ государствомъ и съ людьми въ государствѣ, доставляетъ большое удовольствіе однимъ и большую скорбь другимъ? Не есть ли это слѣдствіе того, что въ одно и то же время слышатся въ государствѣ такія слова: „Это мое, а это не мое, это для меня чужое“ (т.-е. гдѣ нѣтъ общенія, гдѣ граждане ничего не имѣютъ общаго, не называютъ общимъ). Напротивъ не есть ли наилучшее государственное устройство то̀, гдѣ большинство говоритъ объ одномъ и томъ же: „это мое“ (т.-е. гдѣ есть полное общеніе, гдѣ всѣ граждане считаютъ все общимъ), а также не есть ли наилучшее то государство, которое наиболѣе походитъ на единичнаго человѣка, когда, напримѣръ, у кого-нибудь изъ насъ будетъ поврежденъ палецъ, то все тѣло будетъ ощущать боль, вслѣдствіе своего общенія съ душою, единственно по ея, такъ сказать, распоряженію, какъ господствующей надъ тѣломъ, такъ что все тѣло сочувствуетъ страданію одного изъ своихъ членовъ, и мы тогда говоримъ: „этотъ человѣкъ (т.-е. весь человѣкъ) чувствуетъ боль, страданіе въ пальцѣ“ (т.-е. мы не говоримъ: „*палецъ* этого человѣка чувствуетъ боль, страданіе“, а говоримъ: „этотъ *человѣкъ* чувствуетъ боль, страданіе“, и только, а для того, чтобы ближайшимъ образомъ обозначать, опредѣлять страданіе, чувствуемое *всѣмъ* человѣкомъ, мы прибавляемъ: „въ пальцѣ“, т.-е. этотъ человѣкъ чувствуетъ страданіе, боль въ пальцѣ).

То же самое слѣдуетъ сказать и о всякой принадлежности человѣка, относительно страданія, когда болитъ у него какой-либо членъ, и удовольствія, когда онъ у него здоровъ.

Главконъ. Конечно, то же самое, и вотъ съ такимъ-то человѣкомъ—такъ отвѣчаю я на вопросъ твой—всего ближе схоже государство, управляемое наилучшимъ образомъ.

Сократъ. И конечно, думаю я, такое государство, если одному изъ его гражданъ приключится что-нибудь хорошее или дурное, скорѣе всего скажетъ, что тотъ гражданинъ, съ кѣмъ это приключилось, есть для него свой и будетъ весь вмѣстѣ съ нимъ или радоваться, или же печалиться.

Главконъ. Непремѣнно, по крайней мѣрѣ если хороши будутъ законы этого государства.

Сократъ. Теперь уже время возвратиться къ нашему государству, и въ немъ поискать того, въ чемъ мы согласились: находится ли оно преимущественно въ немъ, или скорѣе въ иномъ какомъ-нибудь государствѣ. Что же (видимъ мы)? какъ въ другихъ государствахъ есть начальствующіе, правители и народъ, такъ есть они и въ этомъ нашемъ государствѣ, но всѣ ли они вмѣстѣ называютъ себя согражданами?

Главконъ. Какъ же иначе?

Сократъ. А какое еще другое названіе, кромѣ названія „сограждане", даетъ народъ въ другихъ государствахъ начальствующимъ, правителямъ своимъ?

Главконъ. Во многихъ государствахъ народъ называетъ ихъ господами (властелинами) (δεσπότας), а въ государствахъ демократическихъ—просто начальствующими (ἄρχοντας).

Сократъ. Въ нашемъ же государствѣ, кромѣ имени согражданъ, какимъ еще другимъ именемъ будетъ называть народъ начальствующихъ?

Главконъ. Попечителями (оберегателями) и пособниками.

Сократъ. А они какъ будутъ называть народъ?

Главконъ. Плательщикомъ и кормильцемъ.

Сократъ. А въ другихъ государствахъ какъ правители называютъ народъ?

Главконъ. Рабомъ.

Сократъ. А правители какъ тамъ называютъ другъ друга?

Главконъ. Согосподами (товарищами въ господствѣ).

Сократъ. А въ нашемъ государствѣ?

Главконъ. Состражами (товарищами въ стражничествѣ).

Сократъ. Теперь можешь ли ты сказать о начальствующихъ въ другихъ государствахъ, что кто-либо изъ нихъ можетъ назвать однихъ изъ товарищей своихъ—своими, т.-е. родными, а другихъ—чужими, т.-е. неродными.

Главконъ. Очень многихъ.

Сократъ. А что̀ скажешь ты о твоихъ стражахъ? Есть ли хоть одинъ изъ нихъ, кто могъ бы назвать и признать хоть одного изъ своихъ товарищей чужимъ для себя?

Главконъ. Никакъ не можетъ, потому что съ кѣмъ бы изъ нихъ онъ ни встрѣтился—онъ будетъ думать, что встрѣтился либо съ братомъ или съ сестрою, либо съ отцомъ или матерью, либо съ сыномъ или дочерью, либо съ дѣдомъ или бабкою, либо съ внукомъ или внучкою.

Сократъ. Очень хорошо. Но скажи мнѣ еще вотъ что̀: предпишешь ли ты закономъ только называть ихъ такими родственными именами, или же и поступать съ ними во всемъ какъ съ такими родственниками: напримѣръ, отцамъ оказывать то уваженіе, заботливость и послушаніе, какія предписываетъ законъ оказывать родителямъ, а если кто будетъ поступать съ ними иначе, не почитая ни божескихъ, ни человѣческихъ законовъ, то не будетъ ему добра ни отъ боговъ, ни отъ людей? Эти ли, или же другія слова о тѣхъ, кого кто-либо называетъ своимъ отцомъ, или другимъ какимъ родственникомъ, будутъ (постоянно) звучать въ ушахъ дѣтей въ нашемъ государствѣ (т.-е., съ самаго ранняго возраста)?

Главконъ. Эти самыя; потому что смѣшно было бы, еслибы только слетали съ языка родныя имена, а дѣла имъ не соотвѣтствовали бы (т.-е. еслибы кто называлъ кого отцомъ, а не обходился бы съ нимъ какъ со своимъ отцомъ).

Сократъ. Итакъ преимущественно предъ всѣми прочими государствами въ *этомъ* (нашемъ) государствѣ если кому одному будетъ хорошо или худо, всѣ прочіе (граждане) будутъ единогласно повторять, по сказанному нами прежде, такія слова: „Мои дѣла идутъ хорошо", или „мои дѣла идутъ дурно" (т.-е. интересы каждаго отдѣльнаго гражданина прочіе граждане будутъ называть и признавать своими собственными интересами).

Но мы утверждали, что послѣдствіемъ такого взгляда и такихъ словъ будетъ общеніе удовольствій и скорбей (т.-е. что всѣ будутъ находить въ одномъ и томъ же удовольствіе и, всѣ будутъ скорбѣть объ одномъ и томъ же). Но, конечно, граждане наши будутъ принимать особенно участіе въ томъ, что̀ будутъ называть *своимъ*; а въ чемъ они примутъ участіе, въ томъ всего болѣе выразится общеніе удовольствій и скорбей. Причина же этого дѣйствія не есть ли, кромѣ вообще устройства нашего государства, еще и въ особенности общеніе женъ и дѣтей у нашихъ стражей? Но мы признали это величайшею пользою для государства, уподобивъ благоустроенное государство тѣлу (всему тѣлесному организму единичнаго человѣка), которое сочувствуетъ удовольствію и страданію каждаго изъ своихъ членовъ. Итакъ общеніе женъ и дѣтей у стражей оказалось причиною того, что приноситъ государству величайшую пользу.

Главконъ. Совершенно такъ.

Сократъ. Но такимъ образомъ останемся мы въ согласіи и съ тѣмъ, что̀ прежде было сказано нами (т.-е. не будемъ въ противорѣчіи съ прежде сказаннымъ нами), а именно: мы разъ сказали, что стражи, если они хотятъ быть истинными стражами, не должны имѣть ни собственныхъ домовъ, ни земель, и вообще никакого частнаго владѣнія, достоянія, а что они должны всѣ вмѣстѣ, сообща пользоваться тѣмъ, что̀ будетъ отпускаемо для ихъ пропитанія, какъ вознагражденіе за ихъ стражебную службу. Вотъ я и говорю, что и то̀, о чемъ мы прежде сказали, и то̀, что̀ мы теперь утверждаемъ, все это еще болѣе характеризуетъ ихъ, какъ истинныхъ стражей (т.-е. стражи отличаются отъ прочихъ гражданъ особенно тѣмъ, что у нихъ нѣтъ ни собственности, ни семейства). Это же самое (т.-е. это общеніе между стражами) ведетъ къ тому, что они не разъединяютъ государства (т.-е. это общеніе препятствуетъ тому, чтобы, какъ прежде выразился Сократъ, одно государство не распалось внутри себя на многія государства), ибо это разъединеніе бываетъ тогда, когда одно и то же называетъ одинъ своимъ, а другой—чужимъ; когда одинъ тащитъ въ свой домъ, что̀ только можетъ пріобрѣсти себѣ особо отъ прочихъ (т.-е. въ частную собственность), а другой тащитъ въ *свой* домъ,

особый отъ того дома; а также когда каждый живетъ особо со своею женою и своими дѣтьми, которыя, какъ составляющія его особое достояніе, возбуждаютъ въ немъ и особыя, имъ только однимъ ощущаемыя, радости и скорби. Напротивъ, при общеніи между стражами, всѣ они, называя одно и то же своимъ и стремясь къ одному и тому же, будутъ имѣть возможно однѣ и тѣ же общія радости и скорби. Далѣе, отъ нихъ совсѣмъ уйдутъ, такъ сказать, всѣ процессы и взаимныя обвиненія (т.-е. у нихъ ихъ вовсе не будетъ), потому что, кромѣ своего тѣла, ни у кого изъ нихъ не будетъ ничего собственнаго, а все будетъ у нихъ общее. А отсюда произойдетъ для нихъ та выгода, польза, что они будутъ избавлены отъ всѣхъ споровъ, которые поднимаютъ (начинаютъ) люди изъ-за денегъ, дѣтей и родственниковъ. У нихъ не будутъ также преслѣдуемы судебнымъ порядкомъ насилія (побои) и ругательства (вообще обиды), потому что мы признаемъ прекраснымъ и справедливымъ, чтобы сверстники (по лѣтамъ) защищали своихъ сверстниковъ, находя необходимымъ, чтобы они заботились о своемъ тѣлѣ (т.-е. о своей взаимной безопасности). Вѣдь этотъ законъ имѣетъ еще и ту хорошую сторону, что кто, разсердившись на другого, въ первую минуту гнѣва побьетъ или обругаетъ, тотъ, охладивши тѣмъ гнѣвъ свой, не пойдетъ далѣе, не разсорится съ нимъ (навсегда). Впрочемъ старшимъ будетъ приказано начальствовать надъ младшими и обуздывать ихъ. А также очевидно, что, какъ и естественно, младшій не дерзнетъ дѣлать насилія старшему, развѣ бы то приказано было ему начальствующими (правителями государства), не дерзнетъ ни бить его, ни причинять ему другихъ какихъ обидъ, потому что, дабы остановить его отъ этого, достаточны два стража — благоговѣйное почтеніе и страхъ: почтеніе не допуститъ его оскорблять своихъ родителей, а страхъ обуздаетъ его мыслью, что за обиженнаго вступятся одни въ качествѣ сыновей, другіе въ качествѣ братьевъ, третьи въ качествѣ отцовъ. Подъ такими законами стражи будутъ жить, во всѣхъ отношеніяхъ, въ полномъ мирѣ между собою. А если они не будутъ въ раздорѣ между собою, то нечего опасаться, чтобы прочее государство (т.-е. прочіе граждане) пришло когда-нибудь въ раздоръ съ ними или между собою. О

маловажнѣйшихъ же видахъ зла, отъ которыхъ они (стражи) избавятся, мнѣ противно даже и упоминать, какъ о непристойномъ, какъ-то: объ (унизительномъ) подчиненіи бѣдныхъ богатымъ (что бѣдные будутъ, напр., унижаться предъ богатыми, льстить имъ и всячески заискивать ихъ милость), о затрудненіяхъ и безпокойствахъ, испытываемыхъ при воспитаніи дѣтей и при добываніи денегъ для необходимаго содержанія дома, или отдавая деньги въ заемъ за проценты, или взявъ въ заемъ деньги и затѣмъ отрекаясь отъ долга, или дозволяя себѣ всякое другое средство (безъ разбора) для ихъ пріобрѣтенія; а затѣмъ передавая деньги своимъ женамъ или рабамъ и предоставляя имъ распоряжаться ими, хозяйничать. Что̀ и сколько приходится имъ при этомъ терпѣть, переносить—распространяться объ этомъ было бы унизительно. Избавленные отъ всего такого, они (стражи) будутъ вести жизнь счастливѣйшую, будучи гораздо счастливѣе побѣдителей на Олимпійскихъ играхъ.

Главконъ. Въ какомъ отношеніи?

Сократъ. Этихъ побѣдителей почитаютъ счастливыми только за малую часть того, что̀ достанется стражамъ нашимъ, потому что побѣда стражей нашихъ прекраснѣе и содержаніе, даваемое имъ отъ государства (изъ государственнаго имущества) полнѣе, такъ какъ результатъ одерживаемой ими (стражами) побѣды есть сохраненіе всего государства; а въ награду за эту побѣду получаютъ они все необходимое для жизни ихъ самихъ и дѣтей ихъ, а также отличія, почести отъ своихъ согражданъ какъ при жизни, такъ и по смерти, въ видѣ достойныхъ ихъ (заслугъ) похоронъ. Но помнишь ли ты, что прежде насъ кто-то упрекнулъ (именно Адимантъ, но не отъ себя, а отъ имени большинства) въ томъ, что мы-де не дѣлаемъ стражей нашихъ особенно счастливыми, такъ какъ они, будучи въ силахъ овладѣть всѣмъ достояніемъ своихъ согражданъ, не владѣютъ, однакоже, ничѣмъ (какъ частною собственностью)? Мы отвѣтили тогда, что такъ ли это — мы изслѣдуемъ впослѣдствіи, но что пока мы занимаемся тѣмъ, чтобы сдѣлать стражей истинными стражами, и *все* государство возможно счастливымъ, а не одно какое-нибудь сословіе въ немъ. Теперь же, когда оказалось, что жизнь стражей гораздо прекраснѣе и лучше, чѣмъ (даже)

жизнь олимпійскихъ побѣдителей, эта жизнь стражей, кажется, никакъ не можетъ быть сравниваема съ жизнью башмачниковъ, либо другихъ ремесленниковъ (мастеровыхъ или земледѣльцевъ, т.-е. съ жизнью гражданъ низшаго сословія). Впрочемъ я долженъ повторить здѣсь тò, чтò я тогда уже замѣтилъ, а именно: если стражъ попробуетъ стать столь счастливымъ, что онъ даже вовсе перестанетъ быть стражемъ; если онъ не удовольствуется своею жизнью—простою, беззаботною и, какъ мы утверждаемъ, предпочтительнѣйшею предъ всякою другою жизнью, и если имъ овладѣетъ такой неразумный и юношески-легкомысленный взглядъ на счастье, который побудитъ его, воспользовавшись своею властью, присвоить себѣ *все* государство, то онъ признаетъ тогда, что Гезіодова мудрость дѣйствительно выказалась, когда онъ сказалъ: „Половина больше цѣлаго“.

Глауконъ. Коли стражъ хочетъ послушаться моего совѣта, то онъ останется при томъ образѣ жизни, какой ты описалъ.

Сократъ. Итакъ ты одобряешь общеніе женщинъ съ мужчинами, какъ мы его представили примѣнительно къ воспитанію, къ дѣтямъ и къ охраненію прочихъ своихъ согражданъ; ты одобряешь, что женщины, оставаясь ли дома, или выступая въ походъ, должны отправлять (съ мужчинами) службу стражей, ходить, какъ собаки, на охоту, и во всемъ и всячески принимать участіе; ты соглашаешься (наконецъ), что поступать такимъ образомъ будетъ всего лучше (всего полезнѣе), и что это не будетъ противно естественному, природному отношенію мужского пола къ женскому, на которомъ и основывается общеніе ихъ между собою.

Глауконъ. Все это я одобряю.

Въ этомъ раздѣлѣ изображаетъ Платонъ такое устройство браковъ между стражами своего идеальнаго, образцоваго государства и рождаемыхъ отъ этихъ браковъ дѣтей, которое имѣло бы своею конечною цѣлью общую пользу, общее благо всего государства, какъ единаго, гармоническаго цѣлаго, гдѣ нѣтъ мѣста эгоизму, разъединяющему гражданъ; гдѣ невозможны распри за мое и твое, партіи и междоусобицы; гдѣ всѣ граж-

дане равномѣрно стоятъ крѣпко за общественный порядокъ и за правду и справедливость; гдѣ, обусловленное правдою и справедливостью и вообще добродѣтелью, счастіе гражданъ было бы возстановленіемъ, но въ гораздо совершеннѣйшемъ видѣ, прославляемаго древними греческими поэтами, такъ-называемаго золотого вѣка; словомъ, и здѣсь, какъ и вездѣ въ своемъ разговорѣ „Государство", Платонъ имѣетъ въ виду такое государство, которое наисовершеннѣйшимъ образомъ удовлетворяло бы требованіямъ разума, вѣрно изображая собою нравственный порядокъ міра и тѣмъ осуществляя верховную идею добра.

Браки между стражами устраиваетъ Платонъ такимъ образомъ, что, по мѣрѣ необходимости, для сохраненія населенія въ одинаковомъ количествѣ, такъ, чтобы государство не было ни слишкомъ многолюдно, ни слишкомъ малолюдно, правители государства собираютъ по временамъ достигшихъ положенныхъ лѣтъ мужчинъ и женщинъ на нарочно для браковъ устраиваемыя торжественныя празднества; на нихъ приносятся жертвы богамъ и поются сочиненные поэтами гимны; кому съ кѣмъ именно сочетаться бракомъ—это рѣшается по жребію; но вынутіе жребія должны устраивать правители такъ, чтобы лучшимъ мужчинамъ всегда приходилось сочетаться съ лучшими женщинами, а худшимъ—съ худшими, однакоже такъ, чтобы сами сочетающіеся не замѣчали такого обмана и приписывали свое сочетаніе случайности.

Такой искусственный, основанный на обманѣ, подборъ мужчинъ и женщинъ приравниваетъ Платонъ дѣлаемому человѣкомъ подбору самцовъ и самокъ домашнихъ животныхъ, для полученія возможно лучшей породы, поставляя цѣлью браковъ между гражданами пользу государства. Послѣ брака Платонъ разлучаетъ супруговъ, такъ что они не живутъ вмѣстѣ своимъ домомъ, а только сходятся между собою для совокупленія, съ дозволенія правителей и по мѣрѣ надобности въ новыхъ гражданахъ для государства. Такое совокупленіе дозволялось чаще тѣмъ, кто особенно отличался военными и гражданскими подвигами на пользу государства, какъ бы въ награду. Но произведеніе дѣтей на свѣтъ дозволяется только въ періодъ цвѣтущаго возраста мужчины и женщины, опредѣленный годами,

такъ что дѣти, родившіяся ранѣе или позже этого періода, признаются незаконными, наравнѣ съ дѣтьми, рожденными внѣ такихъ браковъ.

На такое устройство браковъ мы замѣтимъ вообще, что

1) Платонъ унижаетъ тѣмъ бракъ на степень временнаго средства для произведенія на свѣтъ гражданъ государству, вмѣсто современнаго намъ взгляда на бракъ, по которому онъ признается такимъ постояннымъ и самоцѣльнымъ союзомъ, въ которомъ два лица разнаго пола соединяются по взаимному согласію и по взаимной склонности на всю жизнь въ нераздѣльное и исключительное тѣлесное, нравственное и духовное общеніе всей своей жизни.

2) Предоставляемое и при этомъ Платономъ правителямъ право обмана, чтобы спарить между собою наиболѣе подходящіе индивиды, есть одна изъ тѣхъ мыслей, противъ которой никто не возсталъ бы съ такою рѣшительностью, какъ самъ же Платонъ, ставившій истину конечною цѣлью всего человѣческаго мышленія, еслибы онъ не думалъ найти въ государственной власти образъ такой верховной идеи добра, которая для своего господства надъ всѣми явленіями должна (по ложному мнѣнію Платона) имѣть силу освящать нравственною цѣлью и безнравственныя средства.

3) Поставленный при этомъ Платономъ принципъ, въ смыслѣ основного разновиднаго правила, сочетавать мужчинъ и женщинъ возможно равныхъ въ тѣлесномъ и духовномъ отношеніяхъ, стоитъ гораздо ниже самимъ же Платономъ, въ его разговорѣ „Политикъ“, поставленнаго принципа — сочетавать бракомъ различныя натуры съ цѣлью взаимнаго нравственнаго и духовнаго самовосполненія, и противорѣчитъ тому положительному физіологическому факту, что отъ сочетанія не равныхъ, а различныхъ натуръ происходитъ обыкновенно тѣлесно и духовно лучшая порода дѣтей.

Наконецъ, 4) возрастъ, опредѣленный Платономъ для тѣлеснаго совокупленія мужчины и женщины, обусловливается не физіологическими причинами, именно не въ виду здоровья самихъ родителей и дѣтей ихъ, а опять-таки единственно только политическою причиною, рожденіемъ наилучшихъ для государства гражданъ.

Что касается устройства дѣтей, то, по Платону, дѣти, тотчасъ по своемъ рожденіи, отбираются у матерей особенными должностными лицами, состоящими только изъ мужчинъ, или только изъ женщинъ, или изъ мужчинъ и женщинъ, и передаются на руки особеннымъ нянькамъ, живущимъ въ особенной части города, въ особенныхъ помѣщеніяхъ, но за исключеніемъ дѣтей незаконныхъ, въ прежде сказанномъ нами смыслѣ, и дѣтей, родившихся съ тѣлесными недостатками, которыя, не будучи вскормлены, погибаютъ. Дѣтей, которыхъ стараются сохранить, кормятъ груднымъ молокомъ сами матери, приходя для этого въ дѣтскія помѣщенія, если у нихъ много молока, а не то, такъ особыя кормилицы, вѣроятно изъ низшаго сословія. Но при этомъ кормленіи матерями своихъ дѣтей, онѣ не должны знать дѣтей своихъ, какъ не знаютъ ихъ, конечно, и отцы. Оттого и происходитъ, что старшіе признаютъ всѣхъ младшихъ своими дѣтьми, а младшіе всѣхъ старшихъ—своими родителями, и не только признаютъ, но и обходятся на самомъ дѣлѣ какъ съ таковыми, такъ что старшіе могутъ наказывать младшихъ, а младшіе должны во всемъ повиноваться старшимъ. Сверстники же по возрасту признаютъ себя взаимно братьями и сестрами и обходятся одни съ другими какъ таковые, защищая себя вмѣстѣ отъ прочихъ. Вотъ въ этомъ смыслѣ можно говорить, что Платоново государство состоитъ не изъ отдѣльныхъ семействъ, а изъ семейныхъ какъ бы группъ; каждая такая семейная группа образуется изъ старшихъ сверстниковъ между собою, какъ родителей, и изъ младшихъ сверстниковъ между собою, какъ дѣтей ихъ и какъ братьевъ и сестеръ между собою. Однакоже эти семейныя группы не разъединены, а составляютъ вмѣстѣ одно цѣлое большое семейство, тождественное съ государствомъ; ибо при такомъ устройствѣ браковъ и дѣтей всѣ стражи-граждане суть ближайшіе родственники между собою. Такимъ ближайшимъ родствомъ и достигается, по мнѣнію Платона, что всякій всѣхъ своихъ стражей-согражданъ считаетъ своими, а не чужими себѣ, точно такъ, какъ и въ имущественномъ отношеніи нѣтъ у нихъ различія между моимъ и твоимъ; слѣдовательно между стражами-гражданами состоитъ полное личное и имущественное общеніе, а потому

все государство есть одно органическое цѣлое, а не просто совокупность многихъ отдѣльныхъ организмовъ.

Относительно устройства дѣтей съ его послѣдствіями замѣтимъ мы вообще слѣдующее:

1) Отбираніемъ отъ родителей дѣтей тотчасъ послѣ ихъ рожденія уничтожается семейство, какъ тотъ особый, постоянный, самоцѣльный людской союзъ, который, какъ свидѣтельствуютъ несомнѣнные факты всей исторіи человѣчества, лежитъ въ основѣ всѣхъ прочихъ такихъ же самоцѣльныхъ людскихъ и общественныхъ союзовъ, родового, племенного, гражданскаго и политическаго, а слѣдовательно подрываются всѣ эти союзы въ самой своей основѣ, въ самомъ корнѣ своемъ. Такимъ образомъ Платонъ на мѣсто положительной дѣйствительности, реальности, ставитъ образы своей фантазіи. Правда, самъ Платонъ сознаетъ, что такое его устройство не есть нѣчто дѣйствительное, реальное; однакоже онъ признаетъ его исполнимымъ, возможнымъ. Въ этомъ случаѣ Платонъ забываетъ одну изъ важнѣйшихъ мыслей, добытыхъ тѣми сократиками, съ которыми онъ былъ особенно друженъ, признавая ближайшее сродство ихъ философіи со своею философіею, именно съ мегариками, основателемъ школы которыхъ былъ Эвклидъ Мегарскій, также непосредственный ученикъ Сократа, какъ и самъ Платонъ. Эта мысль мегариковъ состояла въ томъ, что возможность не отличается существенно отъ дѣйствительности, — мысль, заключающая въ себѣ то признаніе, что все противорѣчащее естественнымъ условіямъ дѣйствительности не можетъ быть признано возможнымъ только потому, что фантазія можетъ его представить, — какъ, напримѣръ, разныя символическія и фантастическія соединенія въ одно животное организмовъ разныхъ животныхъ (напримѣръ, возьмемъ хоть сфинкса), встрѣчаемыя въ миѳахъ и въ скульптурныхъ изображеніяхъ весьма многихъ народовъ, хотя и могутъ быть представляемы, воображаемы, мыслимы, но они невозможны на самомъ дѣлѣ, въ дѣйствительности, потому что въ нихъ произвольно соединены такія формы, такіе организмы, которые несоединимы по положительнымъ законамъ природы. Такъ и здѣсь мы видимъ въ дѣйствительности, что природа человѣческая противится всѣмъ попыткамъ насильно втиснуть ее въ тѣ противоприродныя соединенія, отношенія, въ кото-

рыя Платонова фантазія ставитъ мужчинъ и женщинъ, родителей и дѣтей. Правда, Платонъ подчиняетъ вопросъ о возможности такихъ учрежденій вопросу о пользѣ ихъ для государства; но, ставя такимъ образомъ единственнымъ принципомъ своего ученія о государствѣ пользу государства, онъ а) не понимаетъ, что польза есть нѣчто дѣйствительное, реальное, а все дѣйствительное есть непремѣнное и возможное, и б) онъ впадаетъ въ односторонность, разъединяя пользу государства и пользу гражданъ, и даже впадаетъ въ самопротиворѣчіе, ибо, по его же собственному мнѣнію, никакъ не польза, а верховная идея добра есть принципъ государства.

2) Ища пользы всего государства, Платонъ полагаетъ, что она будетъ необходимымъ послѣдствіемъ такихъ его учрежденій въ томъ смыслѣ, что въ его государствѣ всякій будетъ называть все *моимъ* (т.-е. своимъ, а не твоимъ, такъ сказать, чужимъ); что въ немъ будетъ царствовать дружба, братство между гражданами,—словомъ, что государство будетъ *одно*, а не будетъ представлять изъ себя многія государства. Противъ этого уже Аристотель замѣтилъ, что Платоново требованіе, чтобы каждый называлъ всѣхъ и все *моимъ* (т.-е. своимъ), заключаетъ уже само въ себѣ противорѣчіе; ибо, въ самомъ дѣлѣ, тамъ, гдѣ для всѣхъ все есть общее, не можетъ быть рѣчи о личномъ усвоеніи чего-либо, что̀ однакоже лежитъ въ словѣ *мое*; но что, сверхъ того, поставленіе Платономъ на мѣсто собственнаго семейства расширенныхъ, такъ сказать, семействъ, въ видѣ семейныхъ группъ, можетъ основать развѣ только—какъ выражается Аристотель—водянистую *дружбу* между членами этихъ семействъ; ибо такое признаніе *всѣхъ* родителями, дѣтьми и братьями и сестрами, и притомъ какъ подвергаемое непрестанно сомнѣнію, не допускаетъ возникнуть въ индивидахъ взаимной личной склонности другъ къ другу, или искренняго участія во взаимныхъ радостяхъ и скорбяхъ другихъ индивидовъ, и такимъ образомъ подавляетъ въ людяхъ благороднѣйшіе и чистѣйшіе нравственные мотивы къ взаимному споспѣшествованію общей пользѣ, общаго добра, блага. Если же, въ извиненіе Платона, скажемъ мы, что такое полное имущественное и личное общеніе хотѣлъ ввести Платонъ только въ двухъ высшихъ сословіяхъ своихъ, только у стражей, не расширяя

его на третье, низшее сословіе, и что при этомъ ограниченіи такое общеніе всей жизни стражей не болѣе противно природѣ человѣческой, чѣмъ и требуемое римско-католической церковью безбрачіе всего духовенства и обособленіе его отъ всѣхъ прочихъ сословій, то, примѣняясь къ сказанному выше Аристотелемъ, мы можемъ сказать, что тогда мы должны искать собственно государства только въ низшемъ сословіи, и что такимъ полнымъ отличіемъ обусловливается противоположность низшаго сословія относительно обоихъ высшихъ сословій и что это не только разрушило бы въ дѣйствительности единство государства, но уничтожило бы и само государство уже и въ самой теоріи.

Наконецъ 3) дозволеніе, даже требованіе Платона вытравлять такъ имъ называемое незаконное дитя въ утробѣ матери или покидать его на произволъ судьбы, и такой же участи подвергать и законныхъ дѣтей, родившихся съ тѣлесными недостатками, возмущаетъ теперь наше нравственное гуманное чувство, основанное на признаніи достоинства личности всякаго человѣка уже какъ человѣка, а не только какъ гражданина того или другого государства.

Раздѣлъ третій. Показавъ, что общеніе мужчинъ и женщинъ, равно какъ и дѣтей, есть нѣчто наилучшее, наиполезнѣйшее для государства, Сократъ говоритъ Главкону: „Теперь осталось намъ еще изслѣдовать: возможно ли, чтобы и между людьми, какъ и между прочими животными, возникло такое общеніе, и какъ это возможно? Что касается ихъ дѣятельности въ войнѣ, то очевидно, какъ они будутъ вести ее.

Главконъ. А какъ именно?

Сократъ. Они (т.-е. и мужчины, и женщины изъ стражей) будутъ вмѣстѣ ходить въ походъ и, сверхъ того, будутъ водить съ собою на войну своихъ дѣтей-подростковъ (т.-е. тѣхъ изъ своихъ дѣтей, которыя уже могутъ выдержать тягости войны), чтобы эти дѣти, по примѣру дѣтей мастеровыхъ, ремесленниковъ, приглядывались къ тому, что должны будутъ сами дѣлать, когда достигнутъ совершеннолѣтія, и чтобы, кромѣ того, дѣти, во всемъ, относящемся къ войнѣ, служили и помогали своимъ отцамъ и матерямъ, и имѣли за ними уходъ. Развѣ ты не замѣтилъ, какъ, напримѣръ, сыновья гончаровъ долгое время при-

сматриваются и прислуживаютъ отцамъ, прежде чѣмъ сами примутся гончарничать?

Главконъ. Замѣтилъ.

Сократъ. Но неужели имъ (т.-е. гончарамъ и вообще ремесленникамъ) надобно (слѣдуетъ) тщательнѣе (старательнѣе) наставлять дѣтей своихъ, посредствомъ наблюденія и упражненія въ томъ, что̀ относится къ ихъ ремеслу, чѣмъ стражамъ нашимъ своихъ дѣтей?

Главконъ. Смѣшно было бы это говорить.

Сократъ. Но не правда ли еще и то̀, что всякое животное будетъ сражаться съ отличнѣйшимъ мужествомъ въ присутствіи тѣхъ, кого оно родило (т.-е. дѣтей своихъ)?

Главконъ. Это такъ; но при пораженіи предстоитъ не малая опасность, какъ это нерѣдко случается на войнѣ, что они (родители) погубятъ не только сами себя, но и дѣтей своихъ, и тѣмъ лишатъ свое государство возможности снова оправиться.

Сократъ. Правда; но думаешь ли ты, что первымъ дѣломъ нашимъ должно быть принятіе такихъ мѣръ, чтобы они (дѣти) *никогда* не подвергались опасностямъ?

Главконъ. Вовсе не думаю.

Сократъ. Но если уже надобно подвергаться имъ опасностямъ, то не тогда ли, когда счастливый исходъ сдѣлаетъ ихъ мужественными (т.-е. когда побѣда можетъ ободрить ихъ)?

Главконъ. Очевидно.

Сократъ. Но думаешь ли ты, что разница невелика и не стоитъ того, чтобы подвергаться опасностямъ, будутъ или не будутъ во время своего дѣтства видѣть происходящее на войнѣ тѣ, кому предстоитъ сдѣлаться воинственными людьми?

Главконъ. Въ томъ отношеніи, о которомъ ты упоминаешь, это большая разница.

Сократъ. Итакъ надобно, чтобы дѣти были сами зрителями войны, но при этомъ надобно также подумать и объ ихъ безопасности—и выйдетъ хорошо. Для этого, во-первыхъ, родители ихъ, насколько возможно людямъ, будутъ не невѣждами, а знатоками того, какіе военные походы опасны, и какіе нѣтъ. Въ неопасные они поведутъ съ собою дѣтей своихъ, а вести ихъ въ опасные поостерегутся. Далѣе, надзирателями по-

ставятъ они надъ ними не худшихъ людей, а людей по возрасту и опытности годныхъ, способныхъ быть ихъ руководителями и оберегателями. И все-таки,—можно бы возразить,—многое случалось со многими сверхъ чаянія. Противъ такихъ несчастій надобно окрылять дѣтей (давать имъ крылья) уже съ ранняго возраста, чтобы они, въ случаѣ нужды, могли улетѣть.

Глауконъ. Что̀ ты подъ этимъ разумѣешь?

Сократъ. Надобно съ ранняго возраста сажать ихъ на коней и, когда они научатся ѣздить верхомъ, вести ихъ на зрѣлище (т.-е. быть зрителями битвъ, сраженій); но сажать слѣдуетъ ихъ на коней не горячихъ и не бранныхъ (не воинственныхъ), а на самыхъ быстрыхъ и послушныхъ, потому что такимъ образомъ они всего лучше будутъ видѣть то̀, къ чему они предназначены (т.-е. войну), и всего надежнѣе, въ случаѣ нужды, могутъ спастись (отъ опасности), руководимые своими старыми вождями. Но спрашивается: какъ слѣдуетъ поступать въ войнѣ? какъ должны, по твоему мнѣнію, Глауконъ, вести себя воины относительно другъ друга и непріятелей? Того изъ нихъ, кто покинетъ свое мѣсто (т.-е. въ строю) или броситъ свое оружіе, данное ему для защиты, или изъ трусости провинится въ чемъ-нибудь подобномъ, не должны ли мы обращать въ ремесленники или земледѣльцы?

Глауконъ. Да, разумѣется.

Сократъ. А того, кто живой попадется въ плѣнъ непріятелей, не подарить ли тѣмъ, кто желаетъ пользоваться своею добычею какъ имъ заблагоразсудится?

Глауконъ. Конечно.

Сократъ. А думаешь ли ты, что того, кто отличился и прославился (т.-е. на войнѣ), сперва на самомъ походѣ должны увѣнчать юные и малые, выступившіе съ нимъ вмѣстѣ въ походъ, и притомъ такъ, чтобы каждый изъ нихъ (т.-е. по очереди) возлагалъ вѣнокъ на его голову? Такого ли ты мнѣнія?

Глауконъ. Такого.

Сократъ. И чтобы каждый изъ нихъ подалъ ему правую руку?

Глауконъ. И это такъ.

Сократъ. А вотъ, можетъ быть, ты не согласишься на то, чтобы онъ поцѣловалъ каждаго изъ нихъ и чтобы онъ отдалъ каждому поцѣлуй?

Главконъ. Особенно на это я согласенъ, да еще прибавлю я къ этому закону такое постановленіе: во все время, пока они будутъ находиться въ этомъ походѣ, никто не долженъ отказываться, кого бы онъ ни захотѣлъ поцѣловать, дабы эти поцѣлуи, если онъ полюбитъ кого изъ мужескаго или изъ женскаго пола, служили для него побужденіемъ еще ревностнѣе стараться заслужить такую награду за мужество.

Сократъ. Хорошо, потому что уже прежде замѣчено было нами, что мужественному должно быть дозволено чаще, чѣмъ другимъ, посѣщать своихъ женъ, и что они будутъ избираемы предъ другими (для сочетаній съ лучшими женщинами), чтобы отъ нихъ рождалось возможно болѣе дѣтей. Вообще людей, отличившихся чѣмъ-либо доблестнымъ, почтимъ мы, при торжественныхъ жертвоприношеніяхъ и при всѣхъ подобныхъ случаяхъ, гимнами, и тѣмъ, о чемъ мы только-что упомянули, а также почтимъ ихъ (какъ выражается Гомеръ), „почетными сѣдалищами, и мясами, и полными чашами“, дабы такими почестями не только почтить доблестныхъ мужчинъ и женщинъ, но и содѣйствовать дальнѣйшему развитію ихъ доблести. А о томъ, кто умретъ во время похода, нашедши славную смерть, мы скажемъ, прежде всего, что онъ принадлежитъ къ золотой породѣ людей и повѣримъ Гезіоду, говорящему, что нѣкоторые изъ этихъ людей по смерти своей „становятся витающими на землѣ демонами чистыми и благотворными, отвращающими зло отъ людей и охраняющими ихъ“. Поэтому, вопросивъ бога (Аполлона, Феба), какъ и съ какими отличіями слѣдуетъ хоронить людей, подобныхъ демонамъ и богамъ, мы похоронимъ ихъ такъ и такимъ образомъ, какъ онъ (богъ) намъ повелитъ. Да и въ послѣдующее время, смотря на нихъ какъ на демоновъ, мы будемъ хранить и чтить ихъ гробницы; но то же самое будемъ исполнять мы, если кто, изъ тѣхъ, которые при жизни своей признаны будутъ доблестными людьми, умретъ отъ старости или инымъ образомъ (т.-е. не въ походѣ, не на войнѣ). Далѣе, какъ будутъ поступать воины наши съ непріятелями?

Главконъ. Въ какомъ отношеніи?

Сократъ. Во-первыхъ, что касается продажи въ рабство (т.-е. взятаго въ плѣнъ непріятеля), кажется ли тебѣ праведнымъ и справедливымъ, чтобы эллины обращали въ рабство государства эллинскаго происхожденія, или же они должны по возможности не дозволять этого и другому государству, и изъ опасенія рабскаго ига варваровъ (т.-е. чтобы эллины не попали въ рабство варваровъ), должны возвесть въ обычай давать эллинскому племени пощаду отъ рабства?

Главконъ. Такая пощада совершенно и во всѣхъ отношеніяхъ заслуживаетъ предпочтенія.

Сократъ. Слѣдовательно они (наши воины) не должны ни сами покупать эллинскаго раба (т.-е. съ тѣмъ, чтобы удержать эллина у себя въ рабствѣ), ни совѣтовать дѣлать это прочимъ эллинамъ—что̀ же еще? Хорошо ли, одержавъ побѣду, ограблять убитыхъ, то-есть брать у нихъ что-либо другое, кромѣ оружія? Или не послужитъ ли это трусу предлогомъ не нападать на того, кто сражается, а, наклонившись надъ трупами убивать, ограблять, обирать ихъ, какъ будто бы исполняя тѣмъ одну изъ своихъ обязанностей? И не нашли ли уже многія войска своей погибели отъ такого хищничества (т.-е. многія войска погибли отъ того, что вмѣсто того, чтобы сражаться съ живыми непріятелями, они занимались обыскиваніемъ и обираніемъ мертвыхъ непріятелей)? Не кажется ли тебѣ низостью и любостяжательностью снимать одежду съ мертваго непріятеля (обдирать его), и не есть ли это признакъ бабьяго и подлаго права считать трупъ падшаго враждебнымъ себѣ, когда противникъ уже ушелъ и оставилъ то̀, чѣмъ сражался? Или ты думаешь, что поступающіе такимъ образомъ не дѣлаютъ того же самаго, что̀ дѣлаютъ собаки, которыя злятся на брошенный противъ нихъ камень, а не трогаютъ того, кто бросилъ камень?

Главконъ. Отнюдь нѣтъ.

Сократъ. Итакъ надобно оставить обираніе труповъ. Мы, конечно, не будемъ также вносить въ храмы оружія (т.-е. оружія побѣжденныхъ непріятелей), особенно же эллиновъ, въ качествѣ посвященныхъ (богамъ) даровъ, если мы сколько-нибудь заботимся о благорасположеніи къ себѣ эллиновъ; напротивъ,

мы скорѣе будемъ бояться, чтобы внесеніемъ въ храмы такихъ вещей, взятыхъ нами у родственныхъ намъ народовъ, не осквернить храмовъ, развѣ бы повелѣлъ намъ богъ (Фебъ) поступить иначе. А что̀ думаешь ты объ опустошеніи эллинскихъ полей и о сожженіи домовъ—ка̀къ въ этомъ отношеніи поступать будутъ воины наши съ непріятелями?

Главконъ. Объ этомъ я желалъ бы услышать твое мнѣніе.

Сократъ. По моему мнѣнію, они не должны дѣлать ни того, ни другого, а должны довольствоваться только отнятіемъ у непріятеля годовой жатвы, а знаешь ли почему? Мнѣ представляется, что такъ какъ есть для этого (т.-е. для обозначенія раздоровъ между народами) два различныя слова—*война* и *междоусобіе*,—то поэтому ими должно выражаться въ самомъ дѣлѣ нѣчто различное, и именно ими обозначаются два различные предмета. Подъ двумя этими предметами разумѣю я: подъ однимъ—нѣчто свое и родное, а подъ другимъ—нѣчто чужое и иноземное. И вотъ непріязненныя, враждебныя дѣйствія между своими, родными, называются междоусобіемъ, а между чужими—войною. Затѣмъ я утверждаю, что эллинское племя есть для насъ свое и родное, а варварскій народъ — чужой для насъ и иноземный. Поэтому если эллины враждуютъ противъ варваровъ и варвары, противъ эллиновъ, то мы скажемъ о нихъ, что они ведутъ войну и что они по природѣ враждебны одни другимъ, и мы должны назвать враждебныя между ними дѣйствія войною; если же эллины поступаютъ подобнымъ образомъ одни противъ другихъ, то мы скажемъ, что они по природѣ дружны между собою, и мы должны назвать такія непріязненныя между ними дѣйствія междоусобіемъ. Представь же себѣ, что при тѣхъ непріязненныхъ дѣйствіяхъ, какія мы условились называть междоусобіемъ, если они случатся, если государство чрезъ то, такъ сказать, раздвоится, обѣ стороны станутъ опустошать свои поля и сожигать свои дома, сколь нечестивымъ покажется тебѣ такое междоусобіе, и сколь мало любящими отечеству заявятъ они себя, ибо еслибы это было не такъ, то они не дерзнули бы, конечно, свирѣпствовать противъ своей кормилицы и матери (т.-е. земли эллинской); напротивъ, будетъ свидѣтельствомъ ихъ умѣренности, если побѣдители отнимутъ у побѣжден-

ныхъ только (годовой) полевой урожай, въ ожиданіи, что они опять помирятся и не будутъ постоянно враждовать между собою.

Главконъ. Да, такое ожиданіе будетъ свидѣтельствовать о гораздо большей кротости, нежели противный тому образъ дѣйствія.

Сократъ. Но, далѣе, государство, которое ты теперь учреждаешь, не есть ли эллинское государство?

Главконъ. Конечно, оно должно быть такимъ.

Сократъ. Слѣдовательно его граждане будутъ (кротки) и добры, а также будутъ любить эллиновъ и будутъ признавать Элладу своею (страною) и принимать участіе въ священныхъ празднествахъ наравнѣ съ прочими эллинами. Слѣдовательно они будутъ смотрѣть на раздоръ свой съ эллинами какъ на раздоръ со своими (родными земляками), какъ на междоусобіе, вовсе и не называя этого войною; будутъ враждовать между собою, но, въ ожиданіи примиренія, благосклонно будутъ вразумлять ихъ и держать ихъ въ порядкѣ, не намѣреваясь, при своемъ вразумленіи, поработить ихъ себѣ и не желая ихъ погибели,—словомъ, будутъ поступать съ ними какъ вразумляющіе, а не какъ враги ихъ. Слѣдовательно они, будучи сами эллинами, не станутъ опустошать, разорять Элладу и сожигать дома, и не будутъ считать своими противниками, врагами, всѣхъ во всякомъ государствѣ, и мужчинъ, и женщинъ, и дѣтей, а развѣ только виновниковъ раздора; по всѣмъ-то этимъ причинамъ они и не станутъ ни опустошать ихъ землю, какъ себѣ дружескую, ни разрушать ихъ жилищъ, а будутъ только до тѣхъ поръ продолжать свою вражду, пока невиновные въ ней, будучи недовольны ею, сами не заставятъ виновныхъ понести за вину свою наказаніе.

Главконъ. Я согласенъ, что граждане нашего государства должны поступать такимъ образомъ съ эллинами, какъ со своими противниками; съ варварами же такъ, какъ поступаютъ теперь эллины съ эллинами (т.-е. теперь поступаютъ эллины съ эллинами какъ будто съ варварами).

Сократъ. Итакъ не постановить ли намъ еще и такого закона для стражей нашихъ: не опустошать земли и не разрушать домовъ?

Главконъ. Постановимъ такой законъ, и прибавимъ, что какъ это, такъ и прежде сказанное, справедливо. Но, любезный Сократъ, мнѣ представляется, что если дозволить тебѣ продолжать говорить объ этомъ, то ты никогда не придешь къ тому, что̀ ты прежде пропустилъ, съ тѣмъ чтобы поговорить хорошенько о всемъ этомъ (т.-е. о чемъ ты *теперь* говорилъ), а именно ты никогда не придешь къ изслѣдованію того, возможно ли осуществить такое государственное устройство, и какимъ именно образомъ, потому что еслибы оно осуществилось, то всякое благо досталось бы въ удѣлъ такому государству, и прибавило еще то̀, что̀ ты теперь пропускаешь, тогда граждане его превосходно сражались бы съ врагами, потому что, признавая себя братьями, отцами, сыновьями, и припоминая эти имена, они никакъ не оставили бы другъ друга безъ помощи, особенно еслибы еще и женщины пошли въ походъ съ мужчинами, или въ рядахъ съ ними, или же позади ихъ, чтобы напугать непріятелей, или же чтобы, въ случаѣ нужды, подать помощь мужчинамъ. Что все это сдѣлало бы гражданъ непреодолимыми, непобѣдимыми—это я вижу ясно; я сознаю также и неупомянутыя тобою выгоды (блага), которыми они могли бы наслаждаться у себя дома (т.-е. не на войнѣ, въ мирное время). Но, предположивъ мое согласіе въ томъ, что еслибы осуществилось такое государственное устройство, то осуществилось бы (вмѣстѣ съ тѣмъ) все сказанное и еще безчисленное другое, не распространяйся больше объ этомъ (т.-е. не продолжай объ этомъ говорить); напротивъ, теперь постараемся мы убѣдиться (только) въ томъ, что это возможно и (представить себѣ) какимъ образомъ это возможно; все же прочее оставимъ (теперь) въ покоѣ.

Сократъ. Ты внезапно дѣлаешь, такъ сказать, набѣгъ, нападеніе на мою рѣчь, не оказывая никакого снисхожденія къ моему замедленію (т.-е. забывая, что вѣдь ты самъ же позволилъ мнѣ отложить изслѣдованіе этого вопроса о возможности до того времени, пока я не окончу изслѣдованіе о пользѣ). Ты, можетъ быть, самъ не знаешь, что едва я спасся отъ двухъ волнъ (т.-е. рѣшилъ два трудные вопроса), какъ ты наводишь уже теперь на меня третью и самую опасную волну (т.-е. ты своимъ теперешнимъ требованіемъ рѣшить во-

просъ о возможности подвергаешь меня самой большой трудности). Но, узнавши и услышавши это отъ меня, ты, конечно, простишь мнѣ, что я не безъ причины медлилъ и боялся предлагать такую необыкновенную мысль (т.-е. медлилъ и боялся утверждать рѣшительно, что начертанное государственное устройство возможно, осуществимо въ дѣйствительности, а не только полезно) и не рѣшался на изслѣдованіе этого положенія (этой мысли).

Глауконъ. Чѣмъ больше подобныхъ причинъ твоей медленности будешь приводить ты, тѣмъ менѣе допустимъ мы, чтобы ты оставилъ безъ объясненія, какъ возможно осуществленіе этого государственнаго устройства (т.-е. потому именно, что этотъ вопросъ самый трудный, мы и желаемъ, чтобы ты рѣшилъ его). Такъ лучше говори, не медли больше.

Сократъ. Прежде всего припомнимъ, что мы пришли къ этому пункту (т.-е. къ этому вопросу), изыскивая сущность правды и справедливости и неправды и несправедливости. Нашедши эту сущность, потребуемъ ли мы, чтобы праведный и справедливый ничѣмъ не отличался отъ сущности правды и справедливости, а чтобы, напротивъ, онъ былъ во *всѣхъ* отношеніяхъ такимъ же, каковы правда и справедливость; или же мы удовольствуемся, если онъ весьма близко подойдетъ къ ней и болѣе всѣхъ другихъ будетъ ей причастенъ?

Глауконъ. Да, мы и этимъ удовольствуемся.

Сократъ. Итакъ для того, чтобы поставить образецъ (нѣчто образцовое), мы предпринимаемъ изслѣдованіе наше; мы изслѣдовали, какова сущность правды и справедливости и каковъ вполнѣ праведный и справедливый человѣкъ, еслибы кто достигъ ея и былъ къ ней способенъ, а также мы изслѣдовали, какова, напротивъ, сущность неправды и несправедливости и каковъ возможно неправедный и несправедливый человѣкъ,—мы изслѣдовали это съ тѣмъ, чтобы, взирая, смотря на нихъ, какими они представились намъ относительно счастья и ему противной, несчастливой жизни, мы тѣмъ были вынуждены заключить о самихъ себѣ, что кто изъ насъ всего болѣе походилъ бы на вполнѣ справедливаго, совершенно праведнаго человѣка, тотъ имѣлъ бы участь, всего болѣе походящую на его участь, а вовсе не съ тою цѣлью изслѣдовали мы сказанное, чтобы

доказать возможность достиженія того (т.-е. полной, совершенной правды и справедливости).

Главконъ. Въ этомъ ты правъ.

Сократъ. Думаешь ли ты, что тотъ живописецъ, кисть котораго представила бы образецъ того, каковъ долженъ бы быть самый красивый человѣкъ, воплотивъ въ свою картину все (т.-е. все, что дѣлаетъ человѣка самымъ красивымъ), не могъ бы потомъ доказать возможность существованія такого человѣка?

Главконъ. Не думаю, клянусь Зевсомъ!

Сократъ. А мы сами не начертали ли въ нашей бесѣдѣ, согласно съ нашею задачею, образецъ хорошаго государства?

Главконъ. Конечно.

Сократъ. Думаешь ли ты, что наше начертаніе, изображеніе (такого государства) будетъ невѣрно отъ того, что мы не въ состояніи доказать возможности учрежденія такого государства, какимъ мы его описали?

Главконъ. Конечно, нѣтъ.

Сократъ. Итакъ это правда (т.-е. несомнѣнная истина). Но если, въ угоду тебѣ, надобно мнѣ постараться еще доказать, какимъ образомъ и въ какомъ отношеніи всего болѣе, всего лучше, всего возможнѣе осуществить его (т.-е. описанное нами государственное устройство), то въ виду такого доказательства еще разъ согласись со мной вотъ въ чемъ: возможно ли что-либо осуществить на самомъ дѣлѣ точно такъ, какъ оно выражено (описано) словами, въ рѣчи, или же, напротивъ, въ самой природѣ вещей лежитъ, что дѣло будетъ отстоять отъ истины далѣе, нежели слово (описаніе), хотя бы кто и думалъ иначе? Ты, съ своей стороны, согласишься ли съ послѣднимъ замѣчаніемъ, или нѣтъ?

Главконъ. Соглашаюсь.

Сократъ. Такъ не обязывай же меня доказывать, что все совершенно такъ бываетъ на дѣлѣ, какъ оно представлено нами въ словахъ, въ рѣчи; напротивъ, если мы въ состояніи найти только, кàкъ должно бы устроить такое государство, которое возможно болѣе приближалось бы (т.-е. на самомъ дѣлѣ) къ нашей задачѣ (т.-е. къ описанному нами словами государству), то тѣмъ самымъ мы утверждаемъ, что нашли возможность

исполнить то, чего ты желаешь (т.-е. тѣмъ самымъ мы доказали возможность осуществленія нашего государственнаго устройства); или ты не удовлетворишься, достигнувши этого? Что̀ касается меня, то я совершенно удовлетворяюсь.

Главконъ. И я также удовлетворяюсь.

Сократъ. Разумѣется, мы постараемся прежде всего изслѣдовать и показать, что̀ теперь есть въ государствахъ такого дурного, вслѣдствіе чего они не устроены надлежащимъ образомъ, и при какой возможно меньшей перемѣнѣ могло бы государство дойти до этого образа правленія (т.-е. до наиболѣе подобнаго описанному нами устройству),—всего лучше было бы при перемѣнѣ въ одномъ только пунктѣ; если этого нельзя, то въ двухъ пунктахъ, а если и этого мало, то въ возможно меньшемъ числѣ пунктовъ, и притомъ въ пунктахъ, имѣющихъ наименьшее значеніе по своему дѣйствію. И вотъ я думаю, что мы будемъ въ состояніи доказать, что если перемѣнить въ государствѣ только *одно,* то государство совершенно преобразуется (т.-е. изъ дурного въ хорошее), и что хотя эта *единственная* перемѣна не малая или не легкая, однакоже она возможна.

Главконъ. Какая же это перемѣна?

Сократъ. Вотъ я хочу идти прямо на-встрѣчу тому, что̀ прежде уподоблялось наибольшей волнѣ. Я *долженъ* (наконецъ) высказаться, хотя бы, какъ волна, разлился на насъ неистовый смѣхъ и язвительная насмѣшка. Разсуди о томъ, что я сейчасъ скажу.

Главконъ. Говори же.

Сократъ. Если въ государствахъ не будутъ какъ цари начальствовать философы (т.-е. любомудрые, стремящіеся къ мудрости), или если теперь такъ-называемые цари и властелины не будутъ искренно и удовлетворительно (т.-е. достаточно) философствовать (т.-е. стремиться къ мудрости), и если то и другое, т.-е. и начальствованіе (власть), и философія (т.-е. любомудріе, стремленіе къ мудрости) не совпадутъ вмѣстѣ (т.-е. не соединятся въ одномъ и томъ же лицѣ), а многіе и хорошіе люди, но стремящіеся только къ одному изъ сказаннаго (т.-е. къ одной изъ сказанныхъ цѣлей, а именно или только къ мудрости, или только къ начальствованію, къ власти), не

будутъ необходимо исключены (т.-е отъ управленія государствомъ), то, любезный Главконъ, не будетъ спасенія отъ бѣдствій для государства и даже, думаю я, для рода человѣческаго, и описанное нами государственное устройство, насколько оно возможно, никогда не родится и не увидитъ солнечнаго свѣта. Вотъ именно тò, чтò я долго не рѣшался высказать, зная, какъ много заключается въ этомъ противнаго господствующему мнѣнію, потому что трудно понять, что, въ самомъ дѣлѣ, никакимъ инымъ образомъ никто не можетъ стать счастливымъ ни въ частной, ни въ общественной жизни.

Главконъ. Слово и мысль, которыя пустилъ ты (т.-е. какъ бы стрѣлу изъ лука), таковы, что ты можешь ожидать, что весьма многіе достойные уваженія люди, сбросивъ съ себя плащи свои и схвативъ какое попадется имъ подъ руку оружіе, быстро кинутся на тебя, въ той мысли, что они одержатъ дивную побѣду. Если ты своею рѣчью не отразишь ихъ и не убѣжишь отъ нихъ, то въ самомъ дѣлѣ ты будешь наказанъ за это (за слова твои) насмѣшками.

Сократъ. А не ты ли самъ виноватъ въ этомъ?

Главконъ. Я въ этомъ не раскаиваюсь. Впрочемъ я не оставлю тебя, а защищу, какъ смогу; смогу же я (т.-е. защитить тебя) моимъ къ тебѣ благорасположеніемъ и одобрительными восклицаніями (отзывами), а можетъ быть и тѣмъ, что буду отвѣчать на твои вопросы удачнѣе, чѣмъ кто-либо другой. Разсчитывая на такую помощь, постарайся теперь доказать сомнѣвающимся, что въ самомъ дѣлѣ все такъ, какъ ты сказалъ.

Сократъ. Надобно попытаться, коли и ты предлагаешь себя мнѣ въ такіе сильные союзники.—Итакъ, если хотимъ мы убѣжать какъ-нибудь отъ тѣхъ людей, о которыхъ ты упомянулъ, то, кажется мнѣ, необходимо опредѣлить имъ, чтò мы разумѣемъ подъ тѣми философами (любомудрыми), о которыхъ отваживаемся утверждать, что они-то и должны начальствовать (править государствомъ), дабы, когда откроется ихъ сущность, можно было потомъ защититься, показавъ, что имъ, по ихъ натурѣ, приличествуетъ быть философами (стремиться къ мудрости) и стать во главѣ

государства; прочимъ же отнюдь не слѣдуетъ браться за это, а предоставить себя ихъ руководству.

Главконъ. Да, пора опредѣлить это.

Окончивъ въ предыдущемъ второмъ раздѣлѣ очеркъ внутренняго устройства своего идеальнаго образцоваго государства, Платонъ обращается въ этомъ третьемъ раздѣлѣ къ указанію на внѣшнія отношенія своего государства къ прочимъ государствамъ.

Затѣмъ, опредѣливъ, какъ внутреннее устройство своего государства, такъ и внѣшнія его отношенія къ другимъ государствамъ, Платонъ рѣшаетъ вопросъ, имъ нарочно обойденный, а именно: до тѣхъ поръ Платонъ, начертывая внутреннее устройство своего государства и указывая на его внѣшнія отношенія къ прочимъ государствамъ, обращалъ вниманіе преимущественно на вопросъ о полезности, т.-е. доказывалъ, что его государство есть наилучшее, какъ наиболѣе осуществляющее верховную идею добра, отражающуюся въ правдѣ и справедливости и добродѣтели вообще, которыя выражаются въ его государствѣ. Теперь же обращается Платонъ къ рѣшенію вопроса о возможности своего государства, т.-е. при какихъ условіяхъ оно осуществимо въ дѣйствительности, въ жизни.

Для восполненія,—какъ я только-что сказалъ,—начертаннаго Платономъ идеальнаго, образцоваго государства онъ указываетъ на внѣшнія отношенія своего государства къ прочимъ государствамъ. Эти внѣшнія отношенія могутъ *вообще* быть—и въ самомъ дѣлѣ бываютъ—двоякаго рода: непріязненныя и мирныя.

Непріязненныя отношенія на высшей ступени своего развитія проявляются въ томъ, что̀ называется вообще войною.

Говоря о войнѣ своего государства съ прочими государствами, Платонъ рѣшаетъ вопросъ: какъ будетъ оно вести эту войну.

Этотъ вопросъ подраздѣляетъ онъ на два вопроса: 1) кто изъ гражданъ и какъ долженъ принимать участіе въ войнѣ, т.-е. въ военныхъ дѣйствіяхъ, и 2) какъ должна быть ведена ими самая война?

На первый вопросъ,—т.-е. объ участіи гражданъ въ военныхъ дѣйствіяхъ,—Платонъ отвѣчаетъ совершенно согласно съ

внутреннимъ устройствомъ своего государства, что въ военныхъ дѣйствіяхъ обязаны участвовать *всѣ* стражи, воины, обоего пола и всякаго возраста, начиная съ того возраста, который можетъ вынести тягости войны, потому всѣ, что война есть особенное дѣло, предназначеніе, призваніе всего вообще сословія стражей-воиновъ. Но Платонъ обусловливаетъ образъ и мѣру этого участія всѣхъ стражей-воиновъ въ военныхъ дѣйствіяхъ не только различіемъ пола, но и различіемъ возраста. Что касается до различія пола, то Платонъ не считаетъ нужнымъ говорить объ этомъ въ особенности, ограничиваясь только намекомъ, что женщины-стражи могутъ стоять, или въ однихъ рядахъ съ мужчинами, или же составлять арріергардъ; ибо уже прежде сказалъ онъ вообще, что въ сословіи стражей женщины должны принимать участіе во всѣхъ дѣлахъ государства вмѣстѣ съ мужчинами; однакоже само собою разумѣется, что женщинамъ, по слабости ихъ пола, должны быть назначены менѣе тяжкія дѣла въ сравненіи съ мужчинами. Если таковъ общій законъ, поставленный Платономъ для его государства, то само собою разумѣется, что онъ долженъ быть соблюдаемъ и при военныхъ дѣйствіяхъ *въ особенности*, гдѣ женщинамъ также должны быть назначаемы болѣе легкія дѣла, нежели мужчинамъ.

Затѣмъ, относительно возраста, различаетъ Платонъ совершеннолѣтнихъ, несовершеннолѣтнихъ и малолѣтнихъ. Малолѣтніе, т.-е. требующіе особеннаго ухода за ними нянекъ, вовсе не принимаютъ, какъ само собою разумѣется, участія въ войнѣ, не выступая вовсе въ походъ, а оставаясь дома, въ своихъ помѣщеніяхъ. Затѣмъ несовершеннолѣтніе, подростки выступаютъ въ походы, но только въ такіе, которые не представляютъ, по соображеніямъ стражей-правителей, особенной опасности, дабы чрезъ то государство не лишалось разомъ не только взрослаго, но и подростающаго поколѣнія стражей-воиновъ, этой надежды будущаго, слѣдовательно дабы оно не погибло, а могло бы оправиться, когда подростетъ новое поколѣніе.

Сверхъ того Платонъ окружаетъ подростковъ и другими мѣрами предосторожности, поручая ихъ наблюденію старыхъ, опытныхъ воиновъ. Наконецъ, этихъ подростковъ назначаетъ

онъ не для самыхъ битвъ, сраженій, а только для того, чтобы они прислуживали совершеннолѣтнимъ стражамъ-воинамъ, на которыхъ собственно и лежатъ всѣ тягости войны. Затѣмъ Платонъ признаетъ участіе подростковъ въ войнѣ, не только полезнымъ для собственно занимающихся военными дѣйствіями совершеннолѣтнихъ воиновъ, которымъ они оказываютъ разныя услуги, но и для самихъ подростковъ, такъ какъ этимъ путемъ они пріучаются на самомъ дѣлѣ къ войнѣ, въ которой предназначаются, по достиженіи ими совершеннолѣтія, принимать дѣятельное участіе, и развивается въ нихъ свойственная воинамъ особенная добродѣтель—мужество.

Все это совершенно послѣдовательно съ точки зрѣнія Платона, но никакъ не съ нашей, современной намъ точки зрѣнія, по которой не на одномъ какомъ-либо сословіи должна лежать обязанность защищать свое государство, а на всѣхъ вообще гражданахъ, что—въ тѣхъ государствахъ, гдѣ есть отдѣльныя сословія—выражается въ такъ-называемой всесословной воинской повинности, или же, по крайней мѣрѣ, въ наборѣ воиновъ изъ всѣхъ сословій, въ видѣ милиціи, а гдѣ нѣтъ отдѣльныхъ сословій—въ такъ-называемыя конскрипціи; 2) весь женскій полъ, какъ занятый домашними дѣлами, при существованіи отдѣльныхъ семействъ и частной собственности, и какъ признанный неспособнымъ къ воинскимъ дѣйствіямъ по своей натурѣ, вовсе увольняется отъ обязанности принимать участіе въ воинскихъ дѣйствіяхъ, и 3) несовершеннолѣтнія лица мужского пола не обязаны, даже въ качествѣ зрителей и прислужниковъ, принимать участіе въ войнѣ, какъ обязанные употребить время до совершеннолѣтія на свое образованіе.

Рѣшеніе другого вопроса—объ образѣ веденія войны—Платонъ начинаетъ съ такихъ наказаній за трусость и награжденій за отличную храбрость, которыя оправдываются съ его точки зрѣнія, но которыя большею частью намъ чужды, кромѣ развѣ почетныхъ похоронъ. Затѣмъ Платонъ различаетъ войну эллиновъ, грековъ, съ прочими народами, варварами, называя ее собственно *войною*, и войну греческихъ государствъ между собою—внутреннимъ раздоромъ или междоусобіемъ.

Собственно войну, т.-е. войну грековъ съ варварами, признаетъ Платонъ совершенно естественною и потому постоянною,

вѣчною, ибо варваровъ считаетъ Платонъ естественными врагами и рабами грековъ, которые поэтому могутъ поступать съ ними какъ съ таковыми, именно порабощать ихъ лично и отнимать у нихъ все ихъимущество, или по крайней мѣрѣ опустошать ихъ земли и разорять ихъ жилища, — словомъ, Платонъ въ отношеніи къ образу веденія войны этого рода совершенно коснѣетъ еще въ грубыхъ, безчеловѣчныхъ взглядахъ своего народа, признававшаго людьми однихъ только свободныхъ грековъ.

Войну же между греческими государствами признаетъ Платонъ только междоусобіемъ, въ смыслѣ временнаго, преходящаго противоестественнаго раздора между свободными и дружественными по природѣ людьми; раздоръ этотъ долженъ оканчиваться миромъ, какъ естественнымъ состояніемъ; въ виду такого-то состоянія, мира, и должна быть ведена этого рода война; а потому Платонъ запрещалъ грекамъ порабощать другъ друга лично, опустошать ихъ земли, разорять ихъ жилища, присваивать себѣ все ихъ имущество, довольствуясь развѣ только употребленіемъ въ свою пользу, для пропитанія своего войска, наличнымъ урожаемъ полей непріятельскихъ; словомъ, взглядъ Платона на образъ веденія этого рода войны такъ высоко гуманенъ, что и до сихъ поръ не могли мы до него возвыситься, по крайней мѣрѣ на практикѣ. Доказательствомъ тому служитъ такъ-называемый Брюссельскій конгрессъ, бывшій съ почина нашего Государя Императора Александра Николаевича; конгрессъ этотъ, имѣя въ виду облегченіе бѣдствій современныхъ войнъ, еще не былъ въ силахъ вполнѣ осуществить Платоновъ идеалъ въ этомъ отношеніи.

Таковы взгляды Платона на непріязненныя внѣшнія отношенія государствъ между собою.

Что касается мирныхъ отношеній между ними, то Платонъ проходитъ ихъ совершенно молчаніемъ. Это опущеніе кажется, съ перваго взгляда, весьма страннымъ; но оно объясняется: 1) тѣмъ, что Платонъ во всемъ своемъ разговорѣ обращаетъ почти исключительно свое вниманіе только на стражей, какъ на владычествующее въ его государствѣ сословіе, которые вовсе не занимаются торговлею и вообще промышленностью, т. е. тѣмъ, что преимущественно и ведетъ къ мирнымъ внѣшнимъ

отношеніямъ между народами; что предоставляетъ онъ *одному* низшему сословію и 2) особенно тѣмъ, что Платонъ требуетъ, чтобъ его государство было самодовлѣющимъ, т.-е. возможно ненуждающимся въ другихъ государствахъ, для своей счастливой жизни, и слѣдовательно не имѣющимъ почти нужды въ тѣхъ сношеніяхъ съ другими народами, которыми преимущественно и выражаются въ наше время мирныя внѣшнія отношенія народовъ между собою, именно во внѣшней торговлѣ, столь сильно споспѣшествующей въ наше время мирному сближенію народовъ между собою, той все болѣе и болѣе ощущаемой солидарности ихъ интересовъ, отъ которой единственно намъ остается ожидать въ будущемъ если не совершеннаго прекращенія войнъ, то по крайней мѣрѣ такого ограниченія ихъ, при которомъ пагубныя послѣдствія войны, обрушивались бы всею своею тяжестью на головы ея настоящихъ виновниковъ.

Восполнивъ такимъ образомъ очеркъ устройства своего наилучшаго, образцоваго государства, Платонъ уже могъ послѣ этого обратиться къ рѣшенію вопроса о его возможности или осуществимости.

На этотъ вопросъ Платонъ сперва хочетъ, повидимому, отвѣчать отрицательно. Такъ онъ соглашается, что даже единичный человѣкъ, не говоря уже о государствѣ, не можетъ вполнѣ удовлетворить на самомъ дѣлѣ требованіямъ идеи правды и справедливости, и слѣдовательно осуществить ее, и ссылается на то, что и отъ живописца, старающагося представить въ своемъ художественномъ произведеніи идеалъ красоты, не спрашивается о возможности его осуществленія, и что вообще дѣйствительность всегда отстаетъ отъ того, что̀ можетъ быть выражено словомъ, рѣчью; что слѣдовательно надобно удовольствоваться учрежденіемъ такого государства, которое, при данныхъ обстоятельствахъ, *наиболѣе* приближалось бы къ идеалу правды и справедливости, чѣмъ онъ уже здѣсь выражаетъ ту задачу, которую впослѣдствіи старался рѣшить въ своемъ разговорѣ „Законы“.

На такое заявленіе Платона намъ такъ и хочется спросить его: развѣ можетъ художникъ создать идеалъ *невозможный*, т.-е. такой, который въ своихъ отдѣльныхъ частяхъ и

въ ихъ соединеніи противорѣчилъ бы природѣ представляемаго, выражаемаго предмета, если живописецъ хочетъ имѣть притязаніе на имя истиннаго художника?

Но самъ Платонъ тотчасъ же предупреждаетъ такой невольный, такъ сказать, вопросъ нашъ замѣчаніемъ, что онъ считаетъ свое государство вовсе не такимъ невозможнымъ идеаломъ художника, а признаетъ его, напротивъ, даже исполнимымъ въ дѣйствительности, осуществимымъ при нѣкоторомъ условіи, а именно, если гдѣ-либо, въ какомъ-либо государствѣ, философы достигнутъ начальствованія (станутъ правителями) или, наоборотъ, если начальствующіе, правители станутъ въ достаточной мѣрѣ и степени истинными философами. Такое предположеніе вовсе не считаетъ Платонъ невозможнымъ, и думаетъ, что, осуществившись въ дѣйствительности, оно только и можетъ положить конецъ бѣдствіямъ и государства, и всего человѣчества.

Выражая такую мысль свою, Платонъ предвидитъ, что большинство людей отнесется къ этой мысли съ недовѣріемъ и даже съ насмѣшкою; поэтому, для защиты своей мысли, онъ считаетъ необходимымъ разъяснить, въ чемъ именно полагаетъ онъ сущность философа. Но это разъясненіе есть уже предметъ слѣдующаго раздѣла, къ которому мы и переходимъ.

Раздѣлъ четвертый. Здѣсь рѣшается вопросъ: кто истинный философъ, любомудрый, въ самомъ строгомъ смыслѣ этого слова?

Очевидно, что это есть вопросъ общефилософскій, т.-е. относящійся къ философіи вообще, а не къ той ея части, не къ той спеціальной области ея, которая насъ здѣсь занимаетъ, не къ области философіи права. Но еслибы можно было намъ смотрѣть на этотъ вопросъ только съ этой стороны, т.-е. что онъ есть вопросъ общефилософскій, а не спеціально философско-юридическій, то мы были бы въ правѣ обойти здѣсь этотъ вопросъ, т.-е. пропустить совершенно этотъ раздѣлъ. Но мы видѣли, что рѣшаемый въ этомъ раздѣлѣ вопросъ связанъ нераздѣльно съ вопросомъ, рѣшеннымъ въ предыдущемъ, третьемъ раздѣлѣ и несомнѣнно принадлежащимъ къ числу вопросовъ, относящихся къ спеціально занимающему здѣсь насъ предмету—къ философіи права. Предыдущій раз-

дѣлъ заключается, какъ мы видѣли, Сократовымъ отвѣтомъ на вопросъ: „при какомъ именно условіи возможно осуществленіе начертаннаго Сократомъ устройства такого государства, которое наиболѣе осуществило бы идею правды и справедливости?“ —вопросомъ, безъ сомнѣнія, относящимся къ философіи права. На это отвѣтилъ Сократъ въ концѣ предыдущаго раздѣла такъ: Если философы, любомудрые станутъ начальствующими правителями государства, или, наоборотъ, если начальствующіе, правители станутъ въ достаточной мѣрѣ истинными философами, любомудрыми. Такая мысль необходимо требовала своего разъясненія, а именно разъясненія того, кто же именно есть истинный философъ, любомудрый? Это-то разъясненіе и предлагается въ настоящемъ, четвертомъ раздѣлѣ. Слѣдовательно мы не можемъ совершенно пропустить его, а все, что̀ мы можемъ себѣ позволить, это—представить содержаніе четвертаго раздѣла въ краткомъ, связномъ обзорѣ. Такъ мы и поступимъ.

Для полной ясности начнемъ не съ начала, а съ конца, т.-е. съ результата всего этого раздѣла. Этотъ результатъ можетъ быть выраженъ такъ: только тотъ заслуживаетъ имени истиннаго философа, любомудраго, въ самомъ строгомъ, самомъ высшемъ смыслѣ этого слова, кто не довольствуется мнѣніемъ и слѣдовательно частью истины, но искренно, всею душою стремится къ знанію и къ цѣлой, полной истинѣ, и любитъ не то или другое единичное прекрасное и доброе, слѣдовательно праведное и справедливое, а въ этомъ единичномъ и болѣе этого единичнаго любитъ идеи красоты и добра, слѣдовательно правды и справедливости, какъ вѣчно сущее.

Здѣсь противополагаются мнѣніе (δόξα) и знаніе (γνώμη) или представленіе и познаніе, и какъ двѣ различныя вполнѣ формы дѣятельности души человѣческой, и какъ вполнѣ различныя ея силы, имѣющія вполнѣ различные предметы и производящія вполнѣ различныя дѣйствія. Притомъ это ихъ противоположеніе проводится здѣсь такъ, что области ихъ отграничиваются Платономъ со всѣхъ почти сторонъ и со всею рѣзкою опредѣленностью.

Прежде всего противополагаются знаніе и незнаніе. Предметъ знанія есть познаваемое, какъ абсолютно сущее (ὄν),

т.-е. истинно, вѣчно сущее, пребывающее, или какъ идея (ἰδέα). Знанію абсолютно противоположно незнаніе, предметъ котораго есть непознаваемое, какъ абсолютно несущее (μὴ ὄν). Но затѣмъ, какъ знанію, такъ и незнанію противополагается мнѣніе, какъ лежащее, такъ сказать, въ срединѣ между ними, ибо предметъ мнѣнія есть не абсолютно сущее и не абсолютно несущее, а становящееся, т.-е. возникающее, измѣняющееся и преходящее единичное, или явленіе. Какъ среднее между знаніемъ и незнаніемъ, мнѣніе постоянно колеблется между знаніемъ и незнаніемъ. Мнѣніе не есть ни знаніе только, ни незнаніе только, но оно есть и то, и другое вмѣстѣ. Мнѣніе темнѣе знанія, но яснѣе незнанія; и самый предметъ мнѣнія не есть ни сущее только, ни несущее только, а то и другое вмѣстѣ, а именно предметъ мнѣнія есть вся область становящагося или вся область единичности явленій, которая колеблется между сущимъ и несущимъ, будучи причастна и тому, и другому.

Знаніе стремится къ единому, сущему, къ идеѣ, а мнѣніе — къ множественному, существующему, какъ единичные предметы, явленія. Знаніе старается познать неизмѣнное, само себѣ равное, истинно пребывающее, вѣчно сущее, идею; мнѣніе же обращается къ измѣняемому, себѣ никогда неравному, единичному, становящемуся явленію, которое можетъ лишь несовершенно выразить, осуществить идею.

Все единичное или всякое явленіе есть нѣчто среднее между сущимъ и несущимъ, и слѣдовательно оно содержитъ само въ себѣ противоположность, ибо всѣ качества, свойства единичнаго предмета или явленія, если они будутъ разсматриваемы не какъ присущія идеѣ, а какъ принадлежащія единичнымъ предметамъ, суть качества, свойства только относительныя и условныя, а не абсолютныя, и поэтому могутъ обратиться въ свою противоположность, тогда какъ идеи абсолютны; онѣ никогда не могутъ принять въ себя своей противоположности.

Такъ напримѣръ, единичный прекрасный предметъ, если мы на него посмотримъ относительно другого единичнаго предмета, какъ болѣе его прекраснаго, явится какъ непрекрасный предметъ, и, наоборотъ, единичный непрекрасный предметъ, если на него посмотримъ относительно другого единичнаго,

менѣе его прекраснаго предмета, явится какъ прекрасный предметъ, тогда какъ идея прекраснаго, или прекрасное само по себѣ, вполнѣ и совершенно исключаетъ изъ себя понятіе всего непрекраснаго.

Мнѣніе служитъ къ познанію того, что̀ отчасти прекрасно, осуществляя идею красоты, какъ вѣчное сущее, пребывающее, и слѣдовательно къ познанію того, что̀ отчасти есть истина, а не къ прекрасному вообще, не къ истинно-сущему, въ его полнотѣ и цѣлости, слѣдовательно не къ познанію полной истины.

Вотъ въ этомъ-то смыслѣ можно сказать, что мнѣніе стремится къ познанію только части истины, а не всей и полной истины, къ познанію которой стремится знаніе.

Теперь и понятно будетъ высказанное нами вначалѣ Платоново опредѣленіе истиннаго философа, какъ любомудраго, а именно, что истинный философъ—тотъ, кто не довольствуется мнѣніемъ, и слѣдовательно частью истины, но кто стремится къ знанію, и слѣдовательно къ цѣлой, полной истинѣ, и любитъ не какой-либо единичный прекрасный и добрый, слѣдовательно праведный и справедливый предметъ, какъ явленіе, а любитъ въ этомъ единичномъ идеи красоты и добра, а слѣдовательно правды и справедливости, какъ истинное, вѣчно-сущее, пребывающее. „Философъ или любомудрый"—говоритъ самъ Сократъ—„любитъ не ту или другую мудрость или не ту или другую истину, а всякую мудрость, всякую истину. Конечно, и другіе люди, не философы, любятъ, напримѣръ, слышать прекрасные голоса, видѣть прекрасные цвѣта и фигуры, формы и все, произведенное ими и тѣмъ, что̀ имъ подобно; но они не могутъ познать и возлюбить натуру, природу прекраснаго самого по себѣ. Такіе люди, которые могутъ стремиться къ прекрасному самому по себѣ и созерцать красоту саму по себѣ, весьма рѣдки. Первыхъ мы можемъ назвать только филодоксами, любящими мнѣнія, къ нимъ стремящимися, а не философами, а послѣднихъ—любящими сущее, философами (любомудрыми, стремящимися къ мудрости)". На эти слова Сократа Глауконъ отвѣчаетъ: „Совершенно такъ", и тѣмъ оканчивается весь этотъ раздѣлъ, на который послѣ такого его обзора вовсе нѣтъ надобности дѣлать замѣчанія, а потому мы прямо переходимъ къ пятому раздѣлу.

Раздѣлъ пятый. Въ предыдущемъ раздѣлѣ Платонъ опредѣлилъ сущность понятія философа *вообще*, а съ тѣмъ вмѣстѣ и понятія философіи *вообще*, т.-е. ея задачу и цѣль. Послѣ такого опредѣленія понятія философіи вообще Платонъ въ этомъ пятомъ раздѣлѣ разсматриваетъ понятіе философіи въ особенности съ этической, нравственной стороны, разсматривая приложеніе философіи къ практической жизни.

Выраженная прежде мысль, что для возможнаго осуществленія въ дѣйствительности, въ жизни, начертаннаго Платономъ наилучшаго государственнаго устройства необходимо, чтобы или философы правили государствомъ, или правители государства стали философами, въ разъясненномъ Платономъ смыслѣ этого слова,—эта мысль опредѣляется здѣсь, въ этомъ раздѣлѣ, ближайшимъ образомъ въ такомъ видѣ, что только тотъ годенъ, способенъ начальствовать въ государствѣ, быть правителемъ государства, кто, съ одной стороны, способенъ понять вѣчно и неизмѣнно сущее, идеи, какъ первообразы прекраснаго и добраго, слѣдовательно праведнаго и справедливаго, и съ нераздѣльною любовью стремится къ этому познанію, но, съ другой стороны, кто вмѣстѣ съ такимъ знаніемъ всякаго сущаго соединяетъ въ себѣ развитую воспитаніемъ и укрѣпленную упражненіемъ добродѣтель и опытность въ такой достаточной мѣрѣ, чтобы онъ могъ приложить къ жизни свое сказанное высшее знаніе, а именно осуществлять въ государствѣ идеи, первообразы прекраснаго и добраго, слѣдовательно праведнаго и справедливаго, по мѣрѣ возможности, въ государственныхъ законахъ и учрежденіяхъ, и бдительно охранять тѣ законы и учрежденія, въ которыхъ уже выразились эти идеи, первообразы. Вотъ это-то и есть тотъ истинный философъ, которому единственно слѣдуетъ начальствовать, править государствомъ.

Съ выраженною въ такомъ видѣ мыслію непосредственно связывается вопросъ: какова же должна быть добродѣтель философа или—что̀ все равно—философская добродѣтель?

Эта философская добродѣтель опредѣляется здѣсь Платономъ какъ *высшая* добродѣтель, въ сравненіи съ изображенною имъ во второй части *политическою* добродѣтелью.

Эта философская добродѣтель, возвышающаяся надъ поли-

тическою добродѣтелью, вытекаетъ не изъ чего иного, какъ именно изъ философіи, изъ любомудрія, изъ любви къ истинной мудрости, къ истинному знанію цѣлой, полной истины, вѣчно сущаго, пребывающаго, идей, первообразовъ всего прекраснаго и добраго, слѣдовательно праведнаго и справедливаго, ибо иначе эта добродѣтель не была бы добродѣтелью философа, философскою добродѣтелью.

Какъ политическая добродѣтель, такъ и философская добродѣтель также сама себѣ едина и нераздѣльна; но и та, и другая проявляется въ различныхъ формахъ. Главныя изъ этихъ формъ философской добродѣтели суть тѣ самыя кардинальныя добродѣтели, какія представлены были Платономъ прежде какъ главныя формы политической добродѣтели, т.-е. мудрость, благоразумная умѣренность или разсудительность, мужество и правда и справедливость.

Но кардинальныя добродѣтели философскія существенно отличаются отъ одноименныхъ съ ними кардинальныхъ *политическихъ* добродѣтелей именно тѣмъ, что философскія добродѣтели, какъ и вся единая, нераздѣльная философская добродѣтель, вытекаютъ *непосредственно* изъ философіи, изъ любомудрія. И въ самомъ дѣлѣ отсюда именно и выводитъ, развиваетъ ихъ Платонъ слѣдующимъ образомъ:

1. Философъ, по природѣ своей, какъ любомудрый, любитъ мудрость; кто по природѣ своей что-либо любитъ, тотъ любитъ все, что̀ сродно съ предметомъ его любви. Но сроднѣе всего мудрость, истина. Слѣдовательно философъ всего болѣе любитъ истину, и, напротивъ, онъ не можетъ любить ложь; онъ ее всего болѣе ненавидитъ. Поэтому съ самой юности своей онъ по возможности стремится къ истинѣ и, стремясь къ ней, усвоиваетъ себѣ добродѣтель, называемую мудростью, какъ философскую добродѣтель.

2. Кто стремится къ чему, тотъ этого желаетъ; поэтому къ истинѣ стремится все его пожеланіе, вожделѣніе; слѣдовательно въ истинѣ находитъ душа его удовольствіе; онъ наслаждается этимъ душевнымъ удовольствіемъ, сопряженнымъ съ знаніемъ истины, и отвращается отъ наслажденій, доставляемыхъ ему тѣлеснымъ удовольствіемъ. Такимъ образомъ философъ усвоиваетъ себѣ добродѣтель, называемую благоразумною умѣ-

ренностью или разсудительностью, какъ философскую добродѣтель. Ему чужда любостяжательность, скупость, скаредность и всякая другая страсть, выказывающая малодушіе, т.-е. любовь, стремленіе, вожделѣніе къ маловажному, ничтожному, какъ преходящему; ибо онъ любитъ вѣчно-сущее, пребывающее, къ нему только стремится его вожделѣніе.

3. Стремясь къ вѣчно-сущему, философъ не можетъ признавать чѣмъ-то важнымъ преходящую, земную жизнь человѣческую; и поэтому не можетъ признавать смерть большимъ зломъ; слѣдовательно онъ не боится смерти, считая маловажною настоящую преходящую жизнь, сравнительно съ вѣчнымъ бытіемъ души, и такимъ образомъ усвоивая себѣ добродѣтель, называемую мужествомъ, какъ философскую добродѣтель.

Наконецъ—4. Во всей жизни философа, любомудраго выражается та кроткая и спокойная гармонія, въ которой и состоитъ истинная сущность добродѣтели, называемой правдою и справедливостью въ высшемъ смыслѣ, относительно которой всѣ прежде упомянутыя Платономъ свойства правды и справедливости суть не что иное какъ только единичныя проявленія этой правды и справедливости.

Поэтому одна изъ важнѣйшихъ обязанностей правителей государства состоитъ въ томъ, чтобы отыскивать между гражданами такихъ людей, которые, по испытаніи, оказались бы одаренными природнымъ расположеніемъ къ философіи со всѣми вытекающими изъ нея добродѣтелями—мудростью, благоразумною умѣренностью или разсудительностью, мужествомъ и правдою и справедливостью, и затѣмъ воспитывать, образовывать такіе ихъ природные задатки такъ, чтобы они съ годами, пріобрѣвши опытность, стали въ самомъ дѣлѣ годны, способны къ выполненію своего природнаго призванія, стали философами, которымъ единственно и можетъ быть ввѣрено правленіе государствомъ.

Все это въ сущности высказалъ Платонъ устами Сократа, и со всѣмъ этимъ согласился собесѣдникъ Сократа, Главконъ. Но Адимантъ замѣтилъ Сократу, что хотя никто изъ его слушателей не найдется возражать ему противъ его словъ, противъ его рѣчи, однакоже иной подумаетъ, что все это такъ только на словахъ, а не такъ оказывается на самомъ

дѣлѣ, ибо на дѣлѣ выходитъ такъ, что философы по природѣ большею частью становятся странными, чтобы не сказать—совсѣмъ дурными людьми, а „лучшихъ изъ нихъ, восхваляемыхъ тобою, Сократъ, занятіе философіею дѣлаетъ вовсе негодными къ управленію государствомъ болтунами и мечтателями“.

„Итакъ“ —заканчиваетъ Адимантъ—„философы или вредны для государства, или, по крайней мѣрѣ,б езполезны для него“.

На такое замѣчаніе отвѣчаетъ Сократъ сравненіемъ философіи съ искуснымъ кормчимъ, умѣющимъ править кораблемъ. Положимъ, что ѣдущіе съ нимъ вмѣстѣ на кораблѣ вообразятъ себѣ, что для того, чтобы управлять кораблемъ, не нужны ни природныя способности, ни многія свѣдѣнія, ни опытность; такіе люди, конечно, назовутъ знающаго и искуснаго кормчаго, умѣющаго править кораблемъ, звѣздочетомъ, болтуномъ и человѣкомъ безполезнымъ, негоднымъ для нихъ, и сами примутся править кораблемъ. Вотъ такъ-то граждане и смотрятъ обыкновенно на истинныхъ философовъ. Мудрено ли послѣ этого, что къ нимъ не имѣютъ должнаго почтенія; что большинство, толпа, считаетъ ихъ людьми безполезными, негодными править государствомъ, и потому не употребляетъ ихъ, не пользуется ими для правленія государствомъ; такъ что философы, въ самомъ дѣлѣ, остаются безполезными для государства? Вина въ этой ихъ безполезности падаетъ вовсе не на нихъ, а на тѣхъ, кто не пользуется этими доблестными людьми. Ибо неестественно, чтобы кормчій просилъ ѣдущихъ съ нимъ на кораблѣ быть ихъ руководителемъ въ управленіи кораблемъ, или чтобы истинные философы просили согражданъ своихъ быть ихъ (философовъ) правителями; напротивъ, кто въ комъ нуждается, тотъ того и проситъ, и долженъ просить.

Но мы не ошибемся, если нынѣшнихъ правителей государства сравнимъ съ тѣми ѣдущими на кораблѣ, которые безъ знаній, безъ искусства и безъ опытности правятъ кораблемъ, а знающихъ, искусныхъ и опытныхъ кормчихъ сравнимъ съ тѣми, кого тѣ называютъ звѣздочетами, болтунами, безполезными людьми.

„Итакъ (заключаетъ Сократъ) среди *такихъ* людей не легко поэтому заслужить почета благороднѣйшему, возвышеннѣйшему стремленію со стороны тѣхъ людей, чьи стремленія

ему противоположны. Но самое большее и пагубнѣйшее презрѣніе оказывается стремленію къ мудрости, философіи тѣми людьми, которые утверждаютъ, что меньшинство изъ занимающихся философіей, т.-е. лучшіе изъ нихъ, ни къ чему негодны".

На это согласился Адимантъ, и тѣмъ оканчивается весь этотъ раздѣлъ.

Раздѣлъ шестой. Въ предыдущемъ, пятомъ раздѣлѣ Платонъ показалъ, что сама философія не виновата въ томъ, что лучшіе изъ посвящающихъ себя философіи, именно истинные философы, оказываются на самомъ дѣлѣ безполезными для управленія государствомъ; ибо единственно только истинные философы и суть хорошіе правители государства, но толпа ими не пользуется надлежащимъ образомъ, устраняя ихъ отъ такого правленія.

Въ шестомъ раздѣлѣ Платонъ показываетъ, что философія не виновата также и въ томъ, что большинство занимающихся ею оказывается радикально дурными людьми, какъ то же замѣтилъ противъ Сократа Адимантъ; ибо философія, которою они занимаются, не есть истинная философія, а лжефилософія.

Здѣсь Платонъ представляетъ, въ противоположность изображенной имъ прежде истинной философіи, въ полномъ смыслѣ этого слова, три формы такъ-называемой философіи, изъ которыхъ двѣ суть формы просто лжефилософіи, а третья форма есть не вполнѣ истинная философія, какъ страдающая однимъ существеннымъ недостаткомъ—односторонностью.

1. Представители первой формы лжефилософіи суть тѣ люди—а ихъ довольно мало,—въ натурѣ которыхъ лежали задатки истинной философіи, такъ что имъ прирождена была способность къ глубочайшему познанію истины и вмѣстѣ съ тѣмъ къ широкой и высокой политической дѣятельности, но которые пошли въ своей жизни по ложному пути, вслѣдствіе частію неправильнаго воспитанія, частію — пагубныхъ вліяній на нихъ того испорченнаго времени и той испорченной среды, когда и гдѣ имъ пришлось жить, въ особенности же вслѣдствіе окружавшей ихъ лести. Вмѣсто того, чтобы природными душевными способностями и дарованными имъ внѣшними благами воспользоваться для осуществленія въ практической жизни истины, они употребили ихъ со всею энергіею на то, чтобы

служить капризной и безумной толпѣ, и тѣмъ отчуждили себя отъ природнаго призванія своего стать истинными философами-правителями. Разумѣется, что въ этомъ вовсе не виновата истинная философія; ибо такого рода люди суть не истинные философы, а лжефилософы. Въ чертахъ, которыми описываются здѣсь такого рода люди, какъ лжефилософы, и которыя намъ нѣтъ нужды приводить здѣсь, легко узнать Алкивіада, имѣвшаго всю возможность стать истиннымъ философомъ-правителемъ и, вмѣсто того, испортившагося до того, что онъ даже не задумался мстить своему отечеству съ помощью чужеземцевъ, когда льстившая ему толпа согражданъ капризно отвернулась отъ него, присудивъ его къ изгнанію.

2. Представители другой формы лжефилософіи суть тѣ люди, которые рождены не для философіи, а для низшаго рода призванія, но которые, несмотря на то, вторглись въ область философіи и, согласно съ своею натурою, занимались ею какъ ремесломъ, внося въ нее свои мелочные и узкіе взгляды, стремясь не къ знанію, а къ мнѣнію, представленію. Разумѣется, и въ этомъ виновата не истинная философія; ибо представленіе, мнѣніе, не есть знаніе, къ которому стремится истинная философія, а есть цѣль стремленій лжефилософіи. Въ чертахъ, которыми описываетъ здѣсь Платонъ такого рода людей, легко узнать многихъ софистовъ низшаго разряда, къ числу которыхъ принадлежитъ, между прочимъ, выведенный Платономъ въ этомъ разговорѣ Ѳразимахъ.

Наконецъ—3. Представители философіи хотя истинной, но страдающей односторонностью, суть мыслители, предающіеся исключительно созерцательному, теоретическому стремленію къ истинѣ, удаляясь отъ практической дѣятельности на пользу государства.

Какъ ни восхваляетъ здѣсь Платонъ такихъ мыслителей за то, что они, не нашедши себѣ сподвижниковъ въ борьбѣ за правду и справедливость, стараются, по крайней мѣрѣ, спасти самихъ себя отъ совершенія неправдъ и несправедливостей, чтобы умереть въ радостной надеждѣ заслужить вѣчное блаженство въ потусторонней жизни, однакоже Платонъ не могъ поставлять въ этомъ верховную задачу истинной, полной философіи, особенно здѣсь, въ своемъ разговорѣ „Государство“, гдѣ онъ

выразилъ свое задушевное желаніе возвысить философовъ на степень правителей государства, съ тѣмъ, чтобы философы принятіемъ дѣятельнаго, практическаго участія, въ дѣлахъ государственныхъ, сочувствуя страданіямъ человѣчества, мало-помалу устраняли недостатки государства и его нравовъ. Философы должны мало-по-малу возводить человѣчество къ идеямъ, возможно приближая его къ идеаламъ, первообразамъ всего истиннаго, прекраснаго и добраго вообще, а слѣдовательно и праведнаго и справедливаго, и съ великодушнымъ самопожертвованіемъ осуществляя нравственный міровой порядокъ вездѣ на землѣ, гдѣ только представится сколько-нибудь благопріятная для того почва. Въ такомъ-то примиреніи, соединеніи мышленія и жизни, теоріи и практики и видитъ здѣсь Платонъ образъ, форму истинной, уже всесторонней философіи, какъ водворяющую на землѣ міровое государство, царство Божіе.

Въ такомъ нравственномъ требованіи, обращенномъ къ философу, къ любомудрому, всего яснѣе высказывается вся несправедливость тѣхъ критиковъ Платона, которые отзываются о немъ съ укоромъ, какъ о непрактическомъ мечтателѣ, какъ о предводителѣ сонма тѣхъ философовъ, которые въ позднѣйшей древности, или по своему высокомѣрію, или съ отчаянія за исправимость современнаго имъ быта, отказались отъ всякой практической дѣятельности для государствъ.

Напротивъ, Платонъ требуетъ здѣсь, чтобы истинный философъ, познавъ истинно, вѣчно и неизмѣнно-пребывающее сущее, идеи, и вѣчный порядокъ міра, вѣчная гармонія котораго не возмущается никакимъ разногласіемъ, никакимъ зломъ, никакими неправдами и несправедливостями, никакими бѣдствіями и страданіями, старался преобразовать для осуществленія такого порядка, въ духѣ такой гармоніи, сперва самого себя, а затѣмъ и человѣческое общество.

Поэтому Платонъ еще разъ повторяетъ здѣсь, что подъ условіемъ, при предположеніи присутствія въ правителяхъ государства истинной философіи, истинной любви къ мудрости, учрежденіе возможно совершеннаго государства отнюдь нельзя назвать невозможнымъ, неисполнимымъ, неосуществимымъ въ дѣйствительности.

Но онъ требуетъ при этомъ, чтобы не только занимались

философіею, какъ учебнымъ предметомъ, въ ея первыхъ начаткахъ, элементахъ, временно, въ юности, какъ то дѣлали многіе тогдашніе молодые, такъ-называемые образованные греки и какъ то обыкновенно дѣлается до сихъ поръ, а впослѣдствіи, когда придетъ пора серьезно заняться практическою жизнью, оставляли бы философію, какъ безполезную игрушку; но чтобы, напротивъ, философія, требующая для пониманія своихъ труднѣйшихъ частей зрѣлаго возраста, была занятіемъ особенно этого возраста, и мало того—чтобы занятіе философіею продолжалось во всю жизнь,—ибо она есть вѣрная подруга старости, когда ослабѣваетъ уже мало-по-малу возможность практической дѣятельности,—дабы человѣкъ, подобно старцу Кефалу, могъ перейти въ будущую жизнь съ радостною надеждою на вѣчное блаженство, созрѣвъ достаточно для того высшаго положенія, которое уготовано тамъ истинному философу.

Въ такомъ-то государствѣ, проникнутомъ философскимъ духомъ, признаетъ Платонъ осуществленіе своего государственнаго устройства хотя и труднымъ, но никакъ не невозможнымъ: „иначе (говоритъ Сократъ) въ правѣ были бы люди найти нашу рѣчь смѣшною, какъ будто бы мы высказали въ ней только пустыя, мечтательныя, хотя и благонамѣренныя желанія“.

Платонъ позволяетъ себѣ даже думать, что истинный философъ можетъ—въ демократическомъ государствѣ—исправить весь народъ кроткою силою убѣжденія, такъ какъ народъ бываетъ дуренъ не отъ природы и такъ какъ онъ воспріимчивъ къ истинѣ.

Наконецъ, Платонъ даже не сомнѣвается, что когда-нибудь и гдѣ-нибудь, хотя бы и не въ греческой странѣ, можетъ осуществиться въ жизни его государство; всего же болѣе онъ ожидаетъ такого осуществленія отъ одареннаго способностью къ философіи и правильно затѣмъ воспитаннаго царскаго сына, имѣя притомъ въ виду, очевидно, Сиракузскаго царевича, Діонисія младшаго, который, однакоже, какъ извѣстно, впослѣдствіи жестоко обманулъ надежды, возлагавшіяся на него Платономъ.

ЧАСТЬ IV.

Въ этой части представляетъ Платонъ идею добра самого въ себѣ и для себя, абсолютнаго, верховнаго добра, и возводящихъ къ ней пропедевтическихъ, т.-е. непосредственно приготовляющихъ къ философіи, и самихъ философскихъ знаній, наукъ, въ ихъ связи. Но согласно съ главною цѣлью всего этого разговора „Государство“ Платонъ облекаетъ такое содержаніе этой части въ форму педагогики и дидактики, или воспитанія и обученія уже не дѣтскаго возраста и даже не первыхъ лѣтъ юношескаго возраста, а послѣдующихъ, болѣе зрѣлыхъ лѣтъ будущихъ правителей-философовъ.

Слѣдовательно и здѣсь, какъ и во второй части, излагаетъ Платонъ свое ученіе о воспитаніи и обученіи стражей своего государства; но излагаемыя Платономъ здѣсь, въ четвертой части, педагогика и дидактика относятся къ изложенію во второй части педагогики и дидактики почти такъ же, какъ относится теперь въ образованныхъ государствахъ занятіе науками въ университетахъ къ занятію элементарными и общеобразовательными учебными предметами въ низшихъ школахъ и въ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ.

Впрочемъ ближайшею цѣлью высшаго образованія, доступнаго только *немногимъ* людямъ, по особенной натурѣ своей предназначеннымъ составлять два высшія сословія стражей, поставляетъ Платонъ задачу, подобную той, какую наше время поставляетъ для высшаго образованія человѣка вообще, а именно, возможно гармоническое развитіе человѣка, натура котораго оказывается воспріимчивою для высшаго знанія, ибо представленныя здѣсь въ связи познанія, науки, сверхъ ближайшей цѣли своей образовать наилучшихъ правителей наилучшаго государства, имѣютъ еще и гораздо высшую цѣль—сдѣлать человѣка способнымъ и достойнымъ гораздо высшаго положенія, а именно быть членомъ міроваго государства, высшаго міра, царства Божія, въ которомъ со всею ясностью осуществляется нравственный міровой порядокъ или идея верховнаго добра.

Замѣчательно въ этой части еще полное сліяніе двухъ

философскихъ методъ: такъ-называемой аналитической и такъ-называемой синтетической, въ приложеніи къ изслѣдованію идеи верховнаго добра.

Платонъ начинаетъ съ приложенія аналитической (разлагающей) методы, а именно — разсматривая идею верховнаго добра, какъ идею верховную, обнимающую всѣ прочія идеи, онъ анализируетъ, разлагаетъ все мыслящее въ человѣкѣ (субъектъ мышленія) и все мыслимое (объектъ мышленія) на двѣ области: на область знанія и на область мнѣнія, т.-е. представленія, опредѣляя объемъ и содержаніе каждой изъ этихъ областей.

Затѣмъ переходитъ Платонъ къ приложенію синтетической (соединяющей) методы, а именно восходя къ начаткамъ познанія въ пропедевтическихъ, приготовительныхъ для философіи знаніяхъ, онъ ищетъ путь къ философіи, по которому познаніе, отъ темнаго и множественнаго міра явленій, чувственнаго міра, возвышается постепенно къ свѣту верховной идеи, именно идеи верховнаго добра.

Эту часть можно подраздѣлить на шесть небольшихъ раздѣловъ.

Раздѣлъ первый. Обозрѣвая содержаніе этого раздѣла, мы должны прежде всего указать на его особенно важное значеніе въ ряду всѣхъ прочихъ частей и раздѣловъ Платонова разговора „Государство“. Платонъ отваживается здѣсь заглянуть въ таинственную глубь первопричины всѣхъ вещей, всего существующаго и становящагося, именно въ сущность идеи верховнаго добра, добра абсолютнаго, т.-е. добраго самого въ себѣ и по себѣ.

Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что этотъ раздѣлъ есть вершина всего Платонова разговора „Государство“ и вмѣстѣ съ тѣмъ всей Платоновой философіи, ибо идея верховнаго добра, какъ верховная идея изъ всѣхъ идей, есть высочайшій пунктъ, до котораго возвысилась вся Платонова философія, какъ ея верховный принципъ.

Но идея верховнаго добра не есть верховный принципъ Платоновой философіи въ смыслѣ только верховнаго отвлеченнаго, безжизненнаго, формальнаго понятія, требуемаго мыслящимъ умомъ человѣческимъ для того, чтобы связать все мышленіе свое внутреннею связью и, такимъ образомъ, дать ему систематическую форму, форму единаго знанія, единой науки,

называемой вообще философіей; далѣе, идея верховнаго добра не есть также только начало и конецъ всего человѣческаго мышленія, а есть первоисточникъ всего конкретнаго, живого, полнаго содержанія, матеріи, есть творческая сила всего существующаго. Она возвышается надъ всякимъ мышленіемъ и всякимъ бытіемъ, надъ всѣмъ единымъ и множественнымъ, надъ всѣми явленіями. Мало того, въ единствѣ этой верховной, всеобъемлющей и всетворящей идеи верховнаго добра исчезаетъ противоположность не только между мыслящимъ и мыслимымъ, между познаніемъ и истиною (познаваемымъ), словомъ—между субъектомъ и объектомъ мышленія, но и между мыслимымъ и желаемымъ; такъ что она есть вмѣстѣ и верховный принципъ не только всего знанія, всей науки, но и конечная, послѣдняя цѣль всякой нравственной дѣятельности, и въ этомъ смыслѣ эта идея есть верховный, руководный принципъ и цѣль всего высшаго умственнаго и нравственнаго образованія для способныхъ къ нему людей, для философовъ-правителей государства.

Переходя къ обозрѣнію *въ частности* содержанія этого раздѣла, замѣчу прежде всего, что Платонъ связываетъ его съ предшествующимъ такимъ образомъ:

Такъ какъ правители государства должны быть философы, то отсюда прямо слѣдуетъ, что, какъ выражается Сократъ, „вѣрнѣйшихъ стражей государства должно образовать (воспитать) такъ, чтобы они были философами. Съ этою цѣлью нужно, чтобы они созрѣли для пріобрѣтенія важнѣйшихъ познаній. Самое важное изъ всѣхъ познаній есть идея добра; ибо еслибы мы и знали очень хорошо все прочее, но не знали бы добра, то такое наше знаніе такъ же мало послужило бы намъ на пользу, какъ еслибы мы владѣли и *всѣмъ*, но это все не было для насъ добромъ, благомъ“. „Никто не можетъ быть особенно хорошимъ служителемъ государства, если онъ не знаетъ достаточно, чтò такое добро, ибо, не зная его, онъ не можетъ знать праведное и справедливое, доброе“.

Но чтò же такое верховное добро?

„Большинство людей, толпа (говоритъ Сократъ) признаетъ верховнымъ добромъ удовольствіе, наслажденіе; а тѣ, которые хо-

тятъ стать выше толпы, признаютъ верховнымъ добромъ разумѣніе“.

Здѣсь намекаетъ Платонъ преимущественно на философскій споръ, который велся съ особенною живостью въ одностороннихъ сократическихъ школахъ, извѣстныхъ подъ названіемъ мегарской и киренайской, — о томъ, удовольствіе ли, наслажденіе или же разумѣніе есть верховное добро человѣка и принципъ его нравственной дѣятельности, добродѣтели, а слѣдовательно и этики, какъ ученія о добродѣтели.

Платонъ доказываетъ несостоятельность той и другой философской теоріи. Приверженцы *первой* теоріи, признающей удовольствіе, наслажденіе верховнымъ добромъ человѣка, совершенно уничтожили различіе между добрымъ и дурнымъ, между добромъ и зломъ; ибо есть и добрыя, есть и дурныя удовольствія, наслажденія. Слѣдовательно, если они утверждаютъ, что добро есть удовольствіе, наслажденіе, то они должны признать, что добро есть и добро и недобро, что̀ будетъ самопротиворѣчіемъ.

Приверженцы же другой теоріи, признающіе верховнымъ добромъ разумѣніе, собственно не ставятъ никакого принципа; ибо верховнымъ добромъ не могутъ они признать *всякое* знаніе, а могутъ признать знаніе только *добра*; но если такъ, они оставляютъ нерѣшеннымъ вопросъ: что же такое это за *добро*; ибо прибавить къ слову „разумѣніе“ слово „добро“, т.-е. сказать: „разумѣніе добра“ — вовсе еще не значитъ объяснить, что̀ же такое добро.

Послѣ этого Адимантъ спрашиваетъ Сократа: какое же его собственное *мнѣніе* о добрѣ?

На это отвѣчаетъ Сократъ, что „мнѣнія, не основанныя на знаніи, хотя бы они были и вѣрны, необходимо бываютъ темны, подобно тому, какъ слѣпецъ, если и попадетъ на настоящую дорогу, все-таки остается слѣпцомъ. Неужели (спрашиваетъ Сократъ Адиманта) ты, спрашивая мое мнѣніе о верховномъ добрѣ, хочешь услышать отъ меня какъ бы слѣпое и темное?“

Главконъ, вступая въ разговоръ, говоритъ, что „для насъ (слушателей) будетъ достаточно, если ты скажешь о вер-

ховномъ добрѣ и такъ, какъ ты сказалъ о правдѣ и справедливости, о разсудительности и о прочемъ".

Сократъ отвѣчаетъ, что и для него было бы это очень достаточно; но что лучше теперь оставить въ сторонѣ вопросъ: что̀ есть верховное добро само въ себѣ и для себя, а что онъ теперь хочетъ сказать о томъ, что̀ ему кажется какъ бы дитятею этого отца и притомъ наиболѣе схожимъ со своимъ отцомъ (т.-е. не о самой сущности верховнаго добра, а о его дѣйствіяхъ, въ которыхъ наиболѣе выражается его сущность, такъ какъ сущность его непостижима для ума человѣческаго).

Такимъ образомъ Платонъ сознаетъ трудность составить себѣ путемъ разсужденія полное понятіе объ этой идеѣ, и затѣмъ выразить это понятіе ясными словами, именно потому, что эта идея не только возвышается надо всѣмъ единичнымъ прекраснымъ и добрымъ, но и соединяетъ въ одно нераздѣльное, единое цѣлое всѣ прочія идеи.

Платонъ сознаетъ, что верховное добро, добро абсолютное, само въ себѣ и по себѣ, не можетъ быть нами мыслимо въ полнотѣ всей его собственной сущности и познано во всѣхъ его дѣйствіяхъ, а можетъ быть мыслимо и познано лишь настолько, насколько оно мыслимо и познаваемо посредствомъ того органа, орудія, которое имъ самимъ, этимъ абсолютнымъ добромъ, вложено въ насъ, въ нашу душу, и которое поэтому однородно съ нимъ. Этотъ органъ, это орудіе есть не что иное, какъ умъ человѣческій. Въ этомъ смыслѣ умъ человѣческій можно назвать истеченіемъ и чистѣйшимъ отраженіемъ, изображеніемъ абсолютнаго добра или идеи верховнаго добра.

Конечно, необходимо, думаетъ Платонъ, заглянуть сколько возможно въ самую глубь, въ сущность этой высочайшей изъ всѣхъ идей, идеи верховнаго добра, но заглянуть въ нее невозможно прямо, а можно только чрезъ посредство тѣхъ ея дѣйствій, въ которыхъ выражается эта сущность, дабы, объяснивъ эти ея дѣйствія, какъ свѣтъ проистекающія изъ этой идеи, при такомъ свѣтѣ яснѣе познать и постепенную послѣдовательность возвышающихся въ этой идеѣ знаній, наукъ, и задачу каждой такой единичной науки, открывъ, что въ идеѣ верховнаго добра находитъ свой принципъ все или всякое бытіе, всякое мышленіе и всякое хотѣніе.

И вотъ, заглядывая такимъ образомъ въ сущность идеи верховнаго добра, Платонъ утверждаетъ, что верховнымъ добромъ слѣдуетъ признать только то *единственное добро*, которое заключаетъ въ себѣ всякое прочее добро, и которое есть и центръ всякаго мышленія, и конечная, послѣдняя цѣль всякой дѣятельности человѣческой, всякаго вообще стремленія человѣческаго. Или, другими словами, такое только *единственное* добро и есть идея добра самого въ себѣ и для себя, безъ которой человѣкъ не можетъ ни мыслить, т.-е. познавать и знать что-либо, ни нравственно и разумно дѣйствовать.

Ближайшее отношеніе идеи верховнаго добра къ органу, орудію ея познанія, именно къ единому уму человѣческому, къ единой душѣ человѣческой, силящейся постигнуть эту идею, старается Платонъ разъяснить нагляднымъ образомъ посредствомъ слѣдующаго уподобленія.

Съ одной стороны, подобно тому, какъ наши глаза не могутъ долго смотрѣть прямо на солнце, по причинѣ его ослѣпительнаго блеска, но могутъ въ нѣкоторой мѣрѣ и степени провидѣть, чтò такое солнце само въ себѣ и по себѣ изъ чистѣйшаго дѣйствія солнца, т.-е. изъ непрестанно истекающаго изъ него свѣта: такъ и душа наша не можетъ познать непосредственно верховное добро по причинѣ безконечной глубины и полноты его сущности, а можетъ мыслить о немъ и познать его въ его дѣйствіяхъ чрезъ посредство его, имъ самимъ въ насъ вложеннаго, однороднаго съ нимъ орудія, органа, т.-е. ума, который есть его истеченіе и его чистѣйшее изображеніе, образъ, отраженіе.

Съ другой стороны, подобно тому, какъ глаза наши — этотъ органъ, орудіе совершеннѣйшаго изъ нашихъ внѣшнихъ чувствъ, т.-е. зрѣнія, не приходятъ въ непосредственное соприкосновеніе съ предметомъ своего созерцанія, или того, чтò они видятъ, а для этого созерцанія нуждаются не только въ силѣ зрѣнія, въ способности видѣть, и въ цвѣтахъ, какъ непосредственномъ предметѣ своего созерцанія, но еще нуждаются и въ чемъ-то третьемъ, посредствующемъ, медіумѣ, между глазами и объектомъ зрѣнія, а именно нуждаются еще и въ свѣтѣ, который даетъ возможность глазамъ нашимъ видѣть

всѣ предметы наилучшимъ образомъ,—такъ и душа наша познаетъ истинную сущность всего существующаго только чрезъ посредство ума, какъ медіума, между душою, этимъ мыслящимъ субъектомъ, и между мыслимымъ, какъ объектомъ мышленія.

Но и чрезъ посредство свѣта не могли бы глаза наши ничего видѣть, еслибы они не имѣли сродства съ солнцемъ и еслибы ихъ сила, способность зрѣнія, не исходила изъ этого первоисточника. И вотъ, подобно тому, какъ глаза наши—это наиподобнѣйшее въ насъ солнцу—суть посредники между нашими чувственными воспріятіями, такъ высшая, божественная часть или сила души нашей, умъ, имѣющая сродство съ верховнымъ добромъ, этимъ солнцемъ всего мыслимаго, духовнаго міра, можетъ только вслѣдствіе такого своего сродства съ нимъ достигнуть познанія истины. Истина же для ума есть только тамъ, гдѣ умъ нашъ признаетъ владычество идеи добра; единственно эта идея придаетъ всему познанному истинность, а познающему—силу, способность познаванія.

„Но (говоритъ Сократъ), подобно тому, какъ свѣтъ и сила зрѣнія есть нѣчто схожее съ солнцемъ, но не есть самое солнце, такъ знаніе и истина есть нѣчто схожее съ верховнымъ добромъ, но не есть самое добро; напримѣръ, сущность добра должна быть поставлена еще выше знанія и истины“.

Мало того: „подобно тому, какъ солнце не только даетъ видимость видимому (т.-е. тому, что̀ глаза наши могутъ видѣть), но даетъ ему еще и жизнь, ростъ, развитіе,—словомъ, становленіе, не будучи само становящимся, такъ и верховное добро не только даетъ познаваемость познаваемому (т.-е. тому, что̀ мы можемъ познать, но даетъ ему еще бытіе и сущность, не будучи само сущностью, однакоже по своему достоинству и по своей силѣ возвышаясь даже и надъ сущностью“.

Такое Платоново уподобленіе верховнаго добра солнцу, ума свѣту, просвѣщенной умомъ души нашей глазамъ, которыхъ сила, способность зрѣнія, сродна солнцу, не только разъясняетъ наглядно, какъ прежде я сказалъ, отношеніе идеи верховнаго добра къ уму, какъ органу ея познанія, но и представляетъ обѣ области нашего познанія, которыя разсматриваются въ слѣдующемъ раздѣлѣ, т.-е. области чувст-

веннаго воспріятія и разумнаго мышленія, какъ взаимно себя обусловливающіе и восполняющіе члены одного и того же цѣлаго, именно познанія нашего; ибо мыслимое уподобляется здѣсь чувственному, слѣдовательно тѣмъ высказывается, что есть между ними нѣчто общее. Ибо подобно тому, какъ солнце есть первоисточникъ свѣта, такъ что его свѣтъ производитъ такое дѣйствіе, что глаза наши видятъ все наилучшимъ образомъ, и что тò, на чтò они глядятъ, становится для насъ видимымъ, такъ точно верховное добро есть то, изъ чего, какъ изъ единаго, верховнаго первоисточника, истекаетъ все наше познаніе, какъ міра явленій, такъ и міра идей; такъ что въ этомъ смыслѣ оба эти міра имѣютъ свою первопричину въ верховномъ добрѣ.

Какъ зрѣніе, это чувственное созерцаніе, есть моментъ внѣшняго соприкосновенія присущей глазамъ силы зрѣнія съ ихъ предметомъ, и происходящаго отсюда ихъ взаимодѣйствія, которое впрочемъ возможно только подъ условіемъ освѣщающаго предметы свѣта, такъ точно истинное знаніе, или знаніе истины, это духовное созерцаніе, есть моментъ внутренняго соприкосновенія мыслящаго субъекта съ мыслимымъ объектомъ и происходящаго отсюда взаимодѣйствія ихъ, которое впрочемъ возможно только подъ условіемъ признанія умомъ, мыслящимъ субъектомъ, въ объектѣ своего мышленія, какъ бы части самого себя, т.-е такого существа, которое возвышается надъ вѣчнымъ теченіемъ явленій, какъ вѣчно сущее, неизмѣнное, пребывающее, именно идеи, сродной съ верховнымъ добромъ, или идеи верховнаго добра.

Но, уподобляя солнцу верховное добро, мыслимому, духовному чувственное, Платонъ не смѣшиваетъ, а различаетъ ихъ, какъ двѣ различныя области міра, два различные міра, признавая, что въ области видимаго, чувственнаго міра, въ мірѣ явленій, владычествуетъ солнце, а въ области мыслимаго, духовнаго міра, въ мірѣ идей, владычествуетъ верховное добро.

Раздѣлъ второй. Платонъ показываетъ здѣсь, что обѣимъ областямъ познанія, о которыхъ упомянуто въ предыдущемъ раздѣлѣ, чувственной и мыслимой области, обоимъ соотвѣтствующимъ имъ родамъ познанія, которые различилъ онъ въ

третьей части, т.-е. знанію и представленію или мнѣнію, соотвѣтствуютъ два различные рода объектовъ: объектъ знанія есть все познаваемое разумомъ, мыслимое или идеи, а объектъ представленія—все видимое, вообще воспринимаемое внѣшними чувствами, чувственное или явленія, какъ тѣни, отраженія или изображенія идей. Этимъ двумъ родамъ и объектамъ познанія соотвѣтствуютъ и два различные органа души: органъ знанія и мыслимаго есть разумъ, умъ; а органъ представленія и чувственнаго суть внѣшнія чувства. Посредствомъ разумнаго мышленія мы приходимъ къ знанію, а посредствомъ чувственнаго воспріятія—къ представленію. Чувственное воспріятіе привязано къ единичнымъ вещамъ, а разумное мышленіе старается постигнуть лежащія въ ихъ основаніи идеи.

Но затѣмъ объекты какъ чувственнаго воспріятія, т.-е. все видимое, воспринимаемое внѣшними чувствами, чувственное, такъ и объекты разумнаго мышленія, т.-е. все познаваемое разумомъ, двояко, по степени ихъ ясности и достовѣрности. Такъ мы воспринимаемъ нашими внѣшними чувствами или самыя дѣйствительныя, реальныя вещи, или же только ихъ образы, т.-е. или ихъ тѣни, или ихъ отраженія (наприм. въ зеркалѣ, въ водѣ), или ихъ искусственныя изображенія (наприм. въ картинѣ); чувственное воспріятіе перваго рода для насъ яснѣе и достовѣрнѣе, т.-е. болѣе убѣждаетъ насъ въ дѣйствительности, реальности предмета, нежели чувственное воспріятіе второго рода. Такъ точно мы познаемъ разумомъ или самыя идеи въ ихъ чистотѣ, въ чистѣйшемъ, открытомъ бытіи, и, восходя къ верховному принципу (къ верховной идеѣ добра), какъ вѣчному, абсолютному началу и вѣчному, абсолютному концу всего познанія и всего существующаго, выводимъ изъ этого принципа все наше познаніе, или же познаемъ разумомъ, умомъ только чувственные образы идей, содержащіеся или въ конкретныхъ (ариѳметическихъ) числахъ, или въ видимыхъ геометрическихъ фигурахъ, или къ нимъ примыкающихъ; эти образы идей не выводятся уже изъ высшаго принципа, а поставляются какъ непосредственно извѣстные, ни въ какомъ доказательствѣ не нуждающіеся предположенія и принципы, посредствомъ которыхъ разумъ нашъ не восходитъ къ верхов-

ному, абсолютному принципу, а идетъ поступательно отъ одного условнаго и относительнаго вывода, заключенія, къ другому; познаніе, разумное мышленіе перваго рода яснѣе и достовѣрнѣе, убѣдительнѣе разумнаго мышленія второго рода; ибо перваго рода познаніе принимаетъ за принципъ, за начало, нѣчто абсолютное, идеи, и *ими* только занимается, не ихъ образами; а второго рода познаніе принимаетъ за начало, принципъ, не самыя идеи, а только ихъ чувственные образы, вообще условное и относительное.

Этой двойственности объектовъ какъ чувственнаго воспріятія, такъ и разумнаго мышленія соотвѣтствуетъ подобная же двойственность ихъ субъектовъ, т.-е. представленія, какъ дѣятельности внѣшнихъ чувствъ, и мышленія, какъ дѣятельности разума. Такъ представленіе двойственно; ибо оно основывается или на чувственномъ воспріятіи самихъ дѣйствительныхъ, реальныхъ вещей,—и въ такомъ случаѣ называется πίστις—буквально: вѣрою, въ смыслѣ увѣренности, убѣжденія въ дѣйствительности, реальности представляемыхъ вещей, или же источникомъ представленія служитъ только чувственное воспріятіе образовъ дѣйствительныхъ вещей,—и въ такомъ случаѣ называется εἰκασία—буквально: созерцаніе образовъ въ смыслѣ чувственнаго воспріятія образовъ, подобій дѣйствительныхъ вещей, или воспріятія кажущагося, призрака или догадки, т.-е. недостаточно твердой увѣренности, твердаго убѣжденія.

Воспріятіе посредствомъ образовъ вещей ставитъ Платонъ въ такое состояніе къ воспріятію самихъ вещей: перваго рода воспріятіе есть одна ступень, подготовленіе ко второго рода воспріятію, какъ высшему, въ томъ смыслѣ, что воспріятіе вещей чрезъ посредство образовъ мало-по-малу пріучаетъ разсматривать и вѣрно представлять себѣ самыя вещи. Перваго рода представленіе яснѣе и достовѣрнѣе второго. Такъ точно и познаніе двойственно; ибо оно достигается или вычисляющею и комбинирующею дѣятельностью разсудка, особенно проявляющеюся въ математикѣ. Слѣдовательно эта дѣятельность еще нуждается въ предположеніяхъ или же во взятыхъ отъ внѣшнихъ предметовъ образахъ. Или же познаніе достигается собственно философскимъ мышленіемъ, которое, не нуждаясь въ предположеніяхъ и образахъ, прямо отправляется отъ идей

и познаетъ идеи посредствомъ идей. Познаніе этого рода называетъ Платонъ истинно-философскимъ; потому-то Платонъ ставитъ математику и діалектику, какъ истинную философію, въ такое состояніе, что математику, математическія познанія, вообще разсудочную дѣятельность, признаетъ онъ опорою и ступенью подготовленія для возвышенія къ философіи, къ дѣятельности собственно ума; опорою, ступенью, подготовленіемъ, необходимымъ для всякаго, кто имѣетъ притязаніе на высшую образовательность, кто хочетъ возвыситься къ истинной философіи, знанію; но Платонъ не признаетъ математику за самую высшую и самую достовѣрную, извѣстную изъ всѣхъ наукъ именно потому, что математика не можетъ доказать сама собою своихъ предположеній, и не можетъ дать никакого отвѣта о конечныхъ (верховныхъ) причинахъ (основахъ) всѣхъ вещей, какъ это можетъ сдѣлать философія.

Второго рода познаніе, т.-е. философское, какъ разумное, признаетъ поэтому Платонъ болѣе яснымъ и достовѣрнымъ, убѣдительнымъ, нежели перваго рода познаніе, разсудочное, особенно математическое.

„Итакъ“ (заключаетъ Сократъ) въ душѣ человѣческой четыре процесса: 1) самый высшій — это разумное познаніе (νόησις), затѣмъ 2) размышленіе (διάνοια), потомъ 3) увѣрованіе (πίστις) и наконецъ 4) догадка (εἰκασία).

Раздѣлъ третій. Платонъ отправляется здѣсь отъ результата, добытаго въ прежнемъ раздѣлѣ, что всякое познаніе начинается съ представленія, *объектъ* котораго суть явленія, какъ міръ кажущагося, призрачнаго бытія, и именно съ воспріятія чувственныхъ образовъ дѣйствительныхъ вещей, и затѣмъ восходитъ къ знанію истинному, философскому, объектъ котораго суть идеи, какъ міръ истиннаго бытія, и притомъ въ ихъ чистотѣ.

Вотъ это-то постепенное восхожденіе и представляетъ здѣсь Платонъ наглядно, символически, посредствомъ уподобленія, выраженнаго въ слѣдующей аллегоріи:

Представимъ себѣ обширную подземную пещеру. Въ ней одно только отверстіе, образующее входъ въ пещеру. Вверху этой пещеры, со стороны входа въ нее, но вдалекѣ, горитъ

огонь. Отъ этого огня до входа въ пещеру идетъ дорога, крутая и весьма неровная. Но возлѣ этой дороги устроена низкая стѣна, такъ что самая дорога не видна изъ пещеры, и огонь хотя и освѣщаетъ пещеру во всю ея длину, но весьма тускло. По дорогѣ ходятъ взадъ и впередъ люди, неся каменныя и деревянныя фигуры людей, животныхъ и другихъ предметовъ, разную утварь и другія вещи. Но такъ какъ дорога закрыта отъ пещеры низкою стѣною, то самые люди, несущіе эти вещи, вовсе не видны, а видны только фигуры, вещи, которыя они несутъ, да и то видны не онѣ сами, а тѣни, отбрасываемыя ими на стѣну пещеры, противоположную входу. Вотъ на эти только тѣни и глядятъ люди, живущіе въ пещерѣ, и глядятъ на нихъ только потому, что они скованы по шеѣ и ногамъ такъ, что принуждены сидѣть, обращенные лицомъ къ стѣнѣ пещеры, противоположной входу въ нее, не будучи въ состояніи ни сами повертываться назадъ, ни поворачивать головы своей. Люди эти заключены въ пещеру съ самаго ихъ дѣтства. Сидя такимъ образомъ въ пещерѣ и глядя на тѣни, они думаютъ, что видятъ самые предметы, изображенные фигурами. Когда съ одного изъ этихъ узниковъ снимутъ оковы и заставятъ его встать, выпрямиться, повернуться къ свѣту и, вышедши изъ пещеры наверхъ, встрѣтить при блескѣ солнечнаго свѣта самые предметы, тѣни которыхъ онъ только до сихъ поръ видѣлъ, то онъ, конечно, будетъ думать, что видѣнныя имъ тѣни больше соотвѣтствуютъ дѣйствительности, нежели показываемые ему дѣйствительные предметы. Если его заставятъ посмотрѣть на свѣтъ, то онъ почувствуетъ боль въ глазахъ и обратится опять къ тѣнямъ, которыя покажутся ему, натурально, болѣе ясными, нежели дѣйствительные предметы. Если же кто насильно потащитъ его изъ подземной пещеры наверхъ, по неровной и крутой дорогѣ, и не оставитъ его, пока не выведетъ его на солнечный свѣтъ, то онъ, конечно, будетъ тому сопротивляться; но, разъ попавши наверхъ, будетъ такъ ослѣпленъ, что не узнаетъ ни одного предмета, показываемаго ему за дѣйствительный предметъ. Поэтому нужно его пріучать мало-по-малу къ тому, чтобы онъ могъ видѣть и различать дѣйствительные предметы, а именно: сперва въ пещерѣ онъ видѣлъ только тѣни разныхъ предметовъ;

затѣмъ нужно ему будетъ показать самые эти предметы, далѣе отраженія дѣйствительныхъ предметовъ въ водѣ, потомъ ночью звѣзды и луну на небѣ и, наконецъ, уже днемъ освѣщаемые солнцемъ предметы и самое солнце, которое онъ мало-по-малу признаетъ первопричиною перемѣнъ временъ года и дня и всего, что онъ видитъ. Въ этой аллегоріи область представленія или чувственнаго воспріятія, притомъ низшаго рода, Платонъ уподобляетъ жизни узниковъ въ темной подземной пещерѣ, гдѣ они смотрятъ во внутрь пещеры и ничего иного не видятъ, кромѣ только отброшенныхъ свѣтомъ темныхъ тѣней фигуръ человѣческихъ, животныхъ и другихъ, которыя проносятся сверху пещеры, сзади небольшой стѣны, тянущейся вдоль дороги, предъ пещерою, и отдѣляющей входъ въ пещеру отъ огня. Ибо подобно тому, какъ эти тѣни суть тѣни только фигуръ, а не дѣйствительныхъ людей, животныхъ и прочихъ вещей, такъ и предметы представленія этого низшаго рода суть не болѣе какъ образы образовъ, призраки призраковъ, потому что даже дѣйствительныя существующія вещи, какъ явленія, т.-е. люди и животныя, суть не болѣе какъ несовершенные образы идей, а слѣдовательно ихъ тѣни суть не болѣе какъ образы образовъ.

Къ этой области низшаго чувственнаго воспріятія принадлежитъ весь міръ, строимый фантазіею, міръ сновидѣній и міръ сказочный, а также всѣ суевѣрія, противорѣчащія всѣмъ законамъ природы, ихъ отвергающія, отрицающія. Область высшаго представленія, какъ представленія уже самихъ вещей, уподобляетъ Платонъ затѣмъ положенію узниковъ, когда сняли съ нихъ оковы, обернули ихъ лицомъ къ выходу изъ пещеры и потомъ вывели ихъ отсюда; тогда они уже стали видѣть, при свѣтѣ, самыя фигуры человѣческія, животныхъ и проч., а не только ихъ тѣни, но они не могли еще переносить даже слабаго свѣта, чувствуя отъ него боль въ глазахъ, и вначалѣ свобода была имъ даже непріятна.

Къ этой области высшаго чувственнаго воспріятія принадлежитъ наблюденіе надъ природою, которое возвышаетъ человѣка отъ фантастическаго міра къ міру дѣйствительному и, освобождая его отъ суевѣрій, ведетъ его къ знанію.

Постепенное возвышеніе къ этому истинному знанію, или

отъ чувственнаго воспріятія, отъ явленія къ идеямъ, уподобляетъ здѣсь Платонъ неровной и крутой дорогѣ, по которой идутъ—не безъ сопротивленія—освобожденные узники подземной пещеры наверхъ.

Но подобно тому, какъ глаза прежнихъ обитателей пещеры не могутъ вдругъ привыкнуть къ солнечному свѣту, такъ точно и путь къ высшему, философскому познанію начинается съ низшаго математическаго знанія, которое познаетъ еще сущее не само по себѣ, а въ его образахъ или символахъ, въ конкретныхъ числахъ и въ геометрическихъ фигурахъ.

Въ низшемъ познаніи различаетъ Платонъ двѣ ступени познанія: созерцанію отраженія вещей въ водѣ уподобляетъ онъ ариѳметику и геометрію, которыя въ числахъ и фигурахъ предлагаютъ намъ только отраженія истинно сущаго, идей, а ночное созерцаніе луны и усѣяннаго звѣздами неба уподобляетъ онъ астрономіи, которая хотя еще не есть самое высшее, философское знаніе, однакоже есть непосредственно ему предшествующее знаніе.

Наконецъ, возможности смотрѣть на самое солнце, на эту первопричину правильной смѣны и временъ года, и дня, и первопричину, источникъ жизни, всей природы, а также созерцаніе дѣйствительныхъ вещей, предметовъ, освѣщаемыхъ солнцемъ, уподобляетъ Платонъ самую высшую ступень познанія, философское знаніе, которое познаетъ истину помимо образовъ и предположеній въ самыхъ идеяхъ, и видитъ въ добрѣ, какъ въ верховной идеѣ, начало и конецъ всего прекраснаго, добраго и праведнаго и справедливаго.

Такимъ образомъ эта Платонова аллегорія есть наглядное представленіе постепеннаго развитія человѣческаго ума при его исканіи истины или при возвышеніи къ ней и, вмѣстѣ съ тѣмъ, есть наглядное представленіе соотвѣтствующей этому развитію, этому возвышенію, истинной педагогики и дидактики, полагающей истинное воспитаніе и обученіе не въ томъ, чтобы, какъ выражается Платонъ, „вложить въ душу ненаходящееся въ ней знаніе, что̀ невозможно, какъ невозможно вложить въ слѣпые глаза силу зрѣнія“, т.-е не во внѣшнемъ и механическомъ привитіи уму свѣдѣній, а въ укрѣпленіи и живомъ развитіи ума, какъ органа, посредствомъ котораго мы

постигаемъ идеи, дабы умъ, вмѣсто того, чтобы, какъ глаза узниковъ, смотрѣть на тѣни или на явленія и ихъ признавать истинно-сущимъ, обратился бы къ идеямъ, какъ обращаются глаза узниковъ къ солнечному свѣту, когда сняты будутъ съ нихъ оковы, и, наконецъ, къ солнцу, которому уподобляетъ Платонъ верховную идею добра.

Но ничто не столь трудно для ума человѣческаго, какъ восхожденіе его по этому пути къ свѣту полной истины. Поэтому большинство людей остаются въ пещерѣ, т.-е. въ заблужденіи, и отвергаютъ руку помощи со стороны тѣхъ истинно мудрыхъ людей, которые иногда являются въ міръ какъ спасители и благодѣтели рода человѣческаго. При этомъ Платонъ высказываетъ абсолютно-чистое, нравственное ученіе, требующее, чтобы истинный философъ, будущій правитель совершеннаго государства, взошедши къ свѣту полной истины, къ идеѣ верховнаго добра, не оставался бы въ этомъ царствѣ свѣта, наслаждаясь самъ блаженствомъ, соединеннымъ съ добытымъ имъ высочайшимъ знаніемъ, не проводилъ бы жизнь въ бездѣйствіи, подобно тому, какъ проводятъ ее люди по смерти своей на блаженныхъ островахъ, не былъ бы безчувственъ къ страданіямъ человѣчества, а возвратился бы въ мрачную пещеру, къ своимъ заключеннымъ въ ней братьямъ, и дѣятельно старался бы вывесть и ихъ изъ мрака къ свѣту, возвышая и ихъ постепенно къ свѣту истины и къ свободѣ, добродѣтели, рискуя даже своею жизнью, рискуя, что эти узники умертвятъ его, какъ умертвили Сократа. Ибо—припоминаетъ Платонъ сказанное имъ прежде—законъ заботится не о томъ, чтобы только *одно* какое-либо сословіе было въ государствѣ счастливѣе другихъ, но чтобы все государство было счастливо, а также, чтобы объ этомъ заботились именно стражи, правители государства. „Тогда (говоритъ Платонъ) оно будетъ состоять изъ людей бдящихъ, а не дремлющихъ, правителей, каковы большинство нынѣшнихъ правителей. Тогда воспитанники наши не ослушаются насъ, когда мы прикажемъ имъ, чтобы они по очереди служили государству; ибо праведное и справедливое предпишемъ мы исполнять этимъ праведнымъ и справедливымъ. Тогда въ нашемъ государствѣ будутъ начальствовать истинно богатые, но не золотомъ, а тѣмъ, въ чемъ

должно состоять богатство блаженныхъ, именно доброю и разумною жизнью. Итакъ мы будемъ принуждены быть стражами государства какъ общества людей добрѣйшихъ и разумнѣйшихъ (философовъ); въ глазахъ такихъ людей нѣтъ другихъ почестей и нѣтъ лучшей жизни, какъ наслажденіе жизнью, посвященною государству".

Въ такомъ смыслѣ эта аллегорія имѣетъ у Платона еще и этико-политическое значеніе. Ибо, подобно тому, какъ жизнь свободныхъ людей среди дневного свѣта относится къ жизни узниковъ въ темной подземной пещерѣ, такъ точно политика безъ идей, безъ идеаловъ, и политическая добродѣтель, основанная лишь на представленіяхъ, часто обусловливаемая эгоистическимъ честолюбіемъ и другими низшими мотивами, относится къ философіи и къ философской самосознательной добродѣтели истиннаго мудреца, философа.

Наконецъ, эта Платонова аллегорія намекаетъ уже на то, чѣмъ оканчивается весь этотъ Платоновъ разговоръ „Государство"; ибо какъ несовершенное государство есть только тѣнь государства совершеннаго, мудрѣйшіе граждане котораго соединяютъ въ себѣ чистѣйшую добродѣтель съ высочайшимъ знаніемъ, такъ точно совершенное земное государство есть только тѣнь государства міроваго, царства Божія, объемлющаго небо и землю; и вообще земная жизнь есть жизнь, полная мрака и золъ въ сравненіи съ будущею жизнью, ожидающею философа за гробомъ.

Такимъ образомъ эта Платонова аллегорія представляетъ намъ со всѣхъ сторонъ ту глубокую противоположность Платонова міровоззрѣнія съ обыкновеннымъ міровоззрѣніемъ греческаго народа, которую самъ Платонъ выражаетъ здѣсь словами, что прискорбна необходимость спорить, бороться въ судебныхъ мѣстахъ или гдѣ бы то ни было за то, что есть не болѣе, какъ тѣнь правды и справедливости, именно съ тѣми людьми, которые никогда не видѣли самой правды и справедливости, какъ она есть сама въ себѣ и по себѣ (т.-е. идеи правды и справедливости).

Раздѣлъ четвертый. Въ этомъ раздѣлѣ показываетъ Платонъ, уже въ научной формѣ, постепенный путь, ведущій къ истинному, философскому знанію, къ философіи чрезъ посред-

ство постепенно приготовляющихъ къ ней общеобразовательныхъ предметовъ или, какъ выражается Сократъ: „тотъ путь, отъ становящагося къ сущему, отъ заблужденія къ истинѣ, отъ мрака къ дневному свѣту, который мы по справедливости можемъ назвать истиннымъ стремленіемъ къ мудрости, любомудріемъ, философіею, путь изъ Гадеса къ богамъ“.

Этотъ путь есть не что иное, какъ продолженіе описаннаго Платономъ правильнаго воспитанія и обученія стражей.

Послѣ того, какъ душа будущихъ стражей государства настроилась гармонически музыкою и гимнастикою, какъ образующими душу и тѣло стражей искусствами, безъ чего душа не можетъ быть воспріимчивою къ высшимъ истинамъ, они должны быть подготовлены къ истинному, философскому мышленію.

Это подготовленіе будущаго стража должно начаться съ изученія ариѳметики, какъ науки о числѣ, которое есть уже нѣчто мыслимое, а не чувственное.

На пониманіи сущности чиселъ прежде всего развивается сознательная мыслительная дѣятельность человѣка; чрезъ понятіе числа душа человѣческая возвышается отъ чувственнаго къ мыслимому, отъ области чувственнаго воспріятія къ области мышленія, темное представленіе—къ ясному, самосознательному мышленію, и запутанное множественное разнообразіе воспринятаго внѣшними чувствами есть выраженіе опредѣленнаго количества, которое есть отвлеченіе или пустая, безсодержательная скорлупа, какъ бы рамка для всякихъ качествъ, ибо они есть не что иное какъ отвлеченныя отъ своего конкретнаго, чувственнаго содержанія основныя формы множества качествъ одной и той же вещи, соединенныхъ воедино, въ одну вещь, въ единицу, словомъ—число. Кромѣ того, изученіе ариѳметики приноситъ большую пользу и въ формальномъ отношеніи: она пробуждаетъ и изощряетъ умъ; она пріучаетъ лѣнивыя натуры къ вниманію и къ умственному напряженію.

Но для того, чтобы ариѳметика была въ самомъ дѣлѣ такою первою ступенью къ философскому мышленію, къ философіи, чтобы она была жизнью, а не искусствомъ, она должна возвыситься отъ обыкновеннаго, практическаго счисленія, полез-

наго, конечно, для будущихъ воиновъ, отъ счисленія единичныхъ вещей, явленій, или отъ искусства счисленія, къ созерцанію чистой сущности чиселъ и ихъ соотношеній между собою, или отъ реальныхъ чиселъ къ идеальнымъ, въ которыхъ она познала бы образы и формы идей, въ томъ смыслѣ, что идея и есть не что иное, какъ единица, въ которой объединено все множественное.

За изученіемъ такой ариѳметики должно слѣдовать изученіе геометріи, какъ науки, а не просто искусства измѣренія. Хотя геометрія и какъ такое искусство принесетъ большую пользу,—особенно, какъ очевидно, воинамъ,—но Платонъ разсматриваетъ здѣсь и геометрію, какъ науку, какъ ступень —именно уже вторую—подготовленія къ философіи, не только въ формальномъ отношеніи, какъ образующую и изощряющую умъ науку, но и въ особенности въ матеріальномъ отношеніи, а именно, какъ науку, имѣющую дѣло съ качествами и отношеніями всеобщихъ формъ созерцанія, какъ чувственнаго воспріятія въ области пространства.

Но дабы геометрія была въ самомъ дѣлѣ такою наукою, такою ступенью къ философіи, она должна, отправляясь отъ единства, въ множественномъ разнообразіи воспринимаемыхъ внѣшними чувствами явленій, возвышаться въ области пространства къ вѣчнымъ, неизмѣннымъ основнымъ формамъ духовнаго созерцанія, также какъ образамъ истинно сущаго, идей. Съ такою цѣлью геометрія должна быть преподаваема такъ, чтобы она обращала вниманіе не столько на становящееся, сколько на сущее, и потому доказывала свои положенія не столько посредственно, т.-е. чрезъ посредство разныхъ наглядныхъ пособій, а изъ непосредственнаго созерцанія самой геометрической фигуры, т.-е. развивая всѣ качества фигуры изъ ея сущности, понятія.

Надъ геометріею въ сказанномъ смыслѣ возвышаются двѣ науки: 1) стереометрія, какъ третья ступень подготовленія къ философіи, и 2) астрономія, какъ четвертая ступень—и притомъ науки, а не просто искусства, хотя и какъ искусства онѣ очень полезны; напримѣръ, астрономія—кормчему, земледѣльцу, а также и воину. Обѣ онѣ, какъ науки, стараются изслѣдовать сущность твердаго, такъ сказать, тѣла; но стерео-

метрія разсматриваетъ твердое тѣло въ покоѣ, а астрономія— въ движеніи.

И эти обѣ науки должны возвышаться отъ чувственнаго воспріятія къ умственному, духовному созерцанію невидимаго, вѣчнаго, идей.

Особенно же астрономія не должна останавливаться на внѣшнемъ явленіи небесныхъ тѣлъ, а должна стараться проникнуть въ законы, конечныя причины ихъ движеній, и стараться о выраженіи опредѣленными числами ихъ внѣшняго вида. Мало того, астрономія должна возвысить душу отъ чувственнаго къ умственному, духовному, такъ чтобы душа видѣла въ тѣлахъ небесныхъ образы невидимаго, божественнаго, идеальнаго, какъ истинно-сущаго; „ибо (говоритъ Платонъ) истинный астрономъ увѣрится, что создатель неба устроилъ его и все на немъ находящееся такъ прекрасно, какъ только можно было устроить что-либо такое".

Тогда только астрономія станетъ въ самомъ дѣлѣ наукою, окончательно очищающею душу отъ всего чувственнаго, становящагося и непосредственно возводящею къ истинно-сущему; станетъ такою наукою, которая есть самая высшая изъ всѣхъ наукъ, еще привязанныхъ къ чувственнымъ образамъ, и въ этомъ смыслѣ самою высшею ступенью подготовленія къ философіи, непосредственно ей предшествующею.

Рядомъ съ астрономіею, какъ *такою* самою высшею наукою, стоитъ музыка, какъ самое высшее искусство, соотвѣтствующее такой астрономіи, какъ наукѣ. „Ибо (говоритъ Платонъ) астрономія занимается движеніемъ, а движеніе двояко — движеніе небесныхъ тѣлъ, органомъ воспріятія котораго служатъ намъ глаза, и движеніе благозвучія (тоновъ), органомъ воспріятія котораго служатъ намъ уши. Вотъ послѣдняго рода движеніемъ занимается музыка (какъ тоническое искусство); слѣдовательно астрономія и музыка сродны между собою, какъ справедливо утверждали уже пиѳагорейцы".

Эта высшая музыка состоитъ не въ эмпирическомъ знаніи музыки, какъ тоническаго искусства, и не въ практическомъ умѣньи играть на инструментѣ, пѣть и т. п., словомъ—не въ музыкѣ, ставящей слухъ, на мѣсто разума, но въ познаніи основныхъ законовъ той прекрасной гармоніи, которая владыче-

ствуетъ во всемъ звѣздномъ небѣ, выводя тоны и ихъ интервалы изъ идеальнаго ученія о числѣ; ибо только это ученіе можетъ дать отвѣтъ на то, какія сочетанія чиселъ могутъ быть основами въ гармоническомъ отношеніи, и какія нѣтъ. Такая высшая музыка находится въ тѣснѣйшей связи съ астрономіею; ибо, по мнѣнію Платона, астрономія въ отстояніяхъ между небесными тѣлами и въ отношеніяхъ этихъ отстояній къ времени, періоду ихъ круга вращенія, предлагаетъ глазамъ нашимъ, зрѣнію, ту же гармонію, какую предлагаетъ высшая музыка въ интервалахъ между тонами нашимъ ушамъ, нашему слуху.

Раздѣлъ пятый. „Все", говоритъ Платонъ, „о чемъ было говорено (т.-е. въ предшествующемъ раздѣлѣ), есть прелюдія къ той наукѣ, которую мы должны изучить", а именно къ діалектикѣ. Вотъ объ ней-то и говорится въ этомъ пятомъ раздѣлѣ.

Діалектику Платонъ называетъ царицею всѣхъ наукъ, какъ науку всѣхъ наукъ; она учитъ отыскивать во всѣхъ наукахъ сродное и тѣснѣйшимъ образомъ связанное между собою.

Она есть чистѣйшая дѣятельность ума; ибо непосредственный предметъ діалектики есть вѣчно сущее, самыя идеи, а не тѣ образы идей, съ которыми имѣетъ дѣло математика, и не тѣ божественные (небесные) образы сущаго, съ которыми имѣетъ дѣло астрономія.

Но діалектика есть также и душа всей этики; ибо она непремѣнно восходитъ къ идеѣ верховнаго добра, какъ къ конечной цѣли всѣхъ своихъ изслѣдованій.

Съ діалектикою не могутъ сравниться и тѣ науки, которыя находятся въ наибольшемъ почтеніи у большинства людей, а именно: реторика, естествовѣдѣніе и технологія, въ смыслѣ науки объ уходѣ за тѣмъ, что̀ относится къ области преходящаго, т.-е. къ произведеніямъ природы, и объ его обработываніи; такъ что въ составъ технологіи въ этомъ смыслѣ входитъ не только технологія въ собственномъ смыслѣ, но еще и наука о сельскомъ хозяйствѣ и даже можетъ войти вся медицина.

Выше этихъ трехъ наукъ стоитъ математика, но и она ниже діалектики; ибо математика не можетъ дать отчета въ своемъ принципѣ, о своихъ предположеніяхъ, гипотезахъ, не можетъ

доказать ихъ вѣрности, и слѣдовательно не можетъ служить основаніемъ для истиннаго знанія,—тогда какъ діалектика, восходя своимъ путемъ къ верховному принципу всѣхъ принциповъ, всѣхъ предположеній, гипотезъ математики, возводитъ душу къ свѣту самаго чистаго и самаго полнаго знанія, которое одно только и заслуживаетъ этого названія.

Истинный діалектикъ—тотъ, кто можетъ дать себѣ и другимъ отчетъ объ истинно-сущемъ, вѣрно понимать сущность идей и сдѣлать это яснымъ для другихъ въ поучительномъ, искусно, цѣлесообразно расположенномъ, устроенномъ разговорѣ съ ними, а слѣдовательно кто можетъ дать себѣ и другимъ отчетъ о верховномъ принципѣ, о сущности добра, о добрѣ самомъ въ себѣ или объ идеѣ верховнаго добра.

Только такой истинный діалектикъ, какъ обладающій истиннымъ знаніемъ, ведетъ здѣсь, на землѣ, жизнь истинно счастливую и достойную имени жизни, между тѣмъ какъ пребывающій въ области мнѣнія, представленія, всю свою жизнь проводитъ какъ бы въ дремотѣ, а потому въ будущей жизни, въ Гадесѣ, онъ предается полному душевному сну.

Раздѣлъ шестой. Въ этомъ раздѣлѣ Платонъ возвращается къ практической задачѣ своихъ теоретическихъ изслѣдованій, изложенныхъ въ предыдущихъ раздѣлахъ четвертой части, къ практическому приложенію ихъ къ воспитанію стражей вообще и въ особенности будущихъ правителей государства.

Особенности всѣхъ предложенныхъ Платономъ воспитательныхъ средствъ состоятъ въ томъ, что средства эти прилагаются къ воспитанію стражей въ продолженіи бо̀льшей половины жизни человѣческой, до пятидесятилѣтняго возраста, и притомъ такъ, что эта часть жизни стражей представляетъ собою рядъ постепенно усиливающихся испытаній и изученій.

Цѣль же этихъ воспитательныхъ средствъ есть не только образованіе будущихъ правителей-философовъ совершеннаго государства, но и испытаніе самыхъ годныхъ къ этому призванію членовъ сословія воиновъ, для выбора изъ нихъ самыхъ лучшихъ людей въ правители государства.

Постепенность въ нравственномъ воспитаніи философовъ опредѣляетъ Платонъ слѣдующими періодами ихъ жизни:

Воспитаніе начинается съ описаннаго во второй части эле-

ментарнаго обученія, болѣе въ видѣ свободныхъ, но цѣлесообразныхъ игръ, при постоянномъ испытаніи и въ это время природныхъ способностей дѣтей. Такое элементарное обученіе ихъ продолжается до семнадцатилѣтняго возраста.

Затѣмъ въ теченіе трехъ лѣтъ, слѣдовательно до двадцатилѣтняго возраста, юноши занимаются почти исключительно гимнастикою для того, чтобы достигнуть гармоническаго равновѣсія въ тѣлесномъ и умственномъ развитіи. Въ это же время они идутъ на войну, присутствуя тамъ въ качествѣ зрителей и прислужниковъ воиновъ.

Потомъ, въ продолженіе десяти лѣтъ, слѣдовательно до тридцатилѣтняго возраста, молодые люди посвящаютъ свое время занятію науками, подготовляющими къ діалектикѣ, къ философіи.

Тѣ изъ молодыхъ людей, которые успѣшно выдержали и этого рода испытаніе, вводятся съ тридцатилѣтняго возраста, какъ достаточно зрѣлаго для высшихъ познаній, въ діалектику, которая, между прочимъ, приводитъ ихъ къ тому, что они восходятъ къ познанію сродства между изученными ими науками порознь и внѣ связи, и къ познанію ихъ внутренняго единства, а потому они смотрятъ на эти науки уже съ высшей точки зрѣнія. Такое воспитаніе продолжается пять лѣтъ, слѣдовательно до тридцатипятилѣтняго возраста.

Наконецъ, послѣднія пятнадцать лѣтъ, т.-е. съ тридцатипяти до пятидесяти лѣтъ, есть періодъ окончательнаго воспитанія избранныхъ, воспитаніе чисто практическое. Въ этомъ періодѣ они дѣйствуютъ какъ воины или же какъ воспитатели своихъ согражданъ.

Такъ показываетъ здѣсь Платонъ, какъ натуры, способныя къ философіи, а слѣдовательно вмѣстѣ съ тѣмъ и къ управленію государствомъ, посредствомъ мудро разсчитаннаго, послѣдовательнаго воспитанія, образованія, развитія души и тѣла, практическаго и теоретическаго, мало-по-малу, постепенно достигаютъ, въ пятьдесятъ лѣтъ отъ своего рожденія, высочайшей, полной зрѣлости, и приготовленныя сперва музыкою и гимнастикою, потомъ подготовительными къ діалектикѣ науками и, наконецъ, самою діалектикою, образованныя, развитыя вполнѣ тѣлесно, умственно и нравственно, только съ этого воз-

раста становятся достойными начальствовать въ государствѣ, быть его правителями, какъ способные и наученные созерцать вообще идеи въ ихъ чистотѣ, и въ особенности идею верховнаго, абсолютнаго добра (выражающуюся въ государствѣ какъ идея правды и справедливости), и какъ умѣющія устраивать по идеямъ и самое государство, и согражданъ своихъ, и самихъ себя.

Но и становясь правителями государства, онѣ продолжаютъ стремиться къ мудрости, заниматься философіею, такъ что остатокъ своей жизни проводятъ поперемѣнно, то въ дѣлахъ государственнаго управленія, занимая высшія государственныя должности, когда до нихъ дойдетъ очередь, то въ стремленіи къ мудрости, въ занятіи философіею, въ высочайшемъ и глубочайшемъ научномъ, философскомъ изслѣдованіи и изысканіи. Но Платонъ здѣсь снова повторяетъ, что и женскій полъ не исключается ни отъ всего такого постепеннаго воспитанія, ни отъ всѣхъ такихъ занятій.

При такихъ-то главныхъ условіяхъ (опять повторяетъ здѣсь Платонъ) возможно, хотя и трудно, основать учрежденіе *совершеннаго* государственнаго устройства, а именно съ правителями, которые суть философы, или съ философами, которые стали правителями государства. Такимъ образомъ всѣ свои изслѣдованія, изложенныя въ этой части, заключаетъ Платонъ тою же самою мыслью, съ которой онъ ихъ началъ. Но къ этимъ условіямъ Платонъ прибавляетъ здѣсь еще и такое условіе: если истинные философы, любомудрые, любящіе паче всего истину—будетъ ли то одно лицо, или же многія лица—захотятъ учредить такое совершенно новое государство, на основаніи совершенно новыхъ принциповъ, какъ совершенное государство, то прежде всего они должны отдалить подростающее поколѣніе отъ испорченнаго взрослаго поколѣнія и воспитать этихъ подростковъ внѣ города, сообразно тѣмъ обычаямъ и занятіямъ, которые должны быть исполнены въ совершенномъ государствѣ (т.-е. въ такомъ, въ которомъ проявляется правда и справедливость и вообще идея верховнаго, абсолютнаго добра). „По крайней мѣрѣ (говоритъ Платонъ) такимъ образомъ всего скорѣе и всего легче образуется описанное нами государство и его устройство; это государство будетъ само счастливо и принесетъ

необходимую пользу тому народу, среди котораго оно возникнетъ".

Вмѣстѣ съ тѣмъ уже здѣсь намекаетъ Платонъ на простирающееся за предѣлы земной жизни счастіе, блаженство и такихъ истинныхъ философовъ и правителей государства, что они, по смерти своей, будутъ вести жизнь богоподобную.

Изъ всего такого изложенія оказывается, что и вся обширная область знанія, науки, а не только область практической дѣятельности, есть необходимое звено или существенная составная часть нравственнаго міроваго порядка, и что вѣрная оцѣнка достоинства знанія и науки можетъ быть основана единственно только на нравственно-религіозныхъ принципахъ.

Вся эта часть заканчивается слѣдующими словами Сократа: „Итакъ (спрашиваетъ Сократъ Глаукона), достаточно ли того, что̀ мы сказали о такомъ (т.-е. совершенномъ) государствѣ, и о томъ человѣкѣ, который ему подобенъ (т.-е. о правителѣ нашего государства); ибо очевидно, что и онъ таковъ, какимъ онъ долженъ быть, какъ мы утверждали (т.-е. совершеннымъ)?"

На это отвѣчаетъ Глауконъ: „Очевидно, и мнѣ кажется, что отвѣтъ на поставленный тобою вопросъ доведенъ до конца".

Этими словами оканчивается этотъ раздѣлъ, а съ нимъ и вся четвертая часть.

ЧАСТЬ V.

Пятую часть слѣдуетъ раздѣлить на шесть раздѣловъ.

Раздѣлъ первый. Платонъ, какъ мы видѣли, призналъ совершеннымъ, идеальнымъ то государство, гдѣ правятъ истинные философы, какъ мудрѣйшіе и нераздѣльно съ тѣмъ добродѣтельнѣйшіе, вообще самые лучшіе люди,—все равно впрочемъ, одинъ ли только такой наилучшій человѣкъ, или же нѣсколько такихъ лучшихъ людей. Въ этомъ смыслѣ совершенною, идеальною формою государственнаго устройства признаетъ онъ, какъ выразился Сократъ въ концѣ второй части, царевластіе и аристократію, т.-е. владычество самыхъ лучшихъ людей въ государствѣ.

Такая совершенная, идеальная форма государственнаго устройства переходитъ, ближайшимъ образомъ, въ ту уже не-

совершенную, извращенную форму, которую называетъ Платонъ *тимократіею*: буквально — владычество или начальствованіе чести (τιμή), т.-е. владычество, основанное на принципѣ чести и славы, на честолюбіи.

Эта форма есть *первая* изъ несовершенныхъ формъ, потому что тимократія представляетъ еще нѣкоторыя черты, общія ей съ аристократіею—этою совершенною формою.

Вотъ о тимократіи-то и говоритъ Платонъ въ первомъ раздѣлѣ, вмѣстѣ съ соотвѣтствующимъ этой формѣ государственнаго устройства тимократическимъ же состояніемъ души единичнаго человѣка.

Но какъ бы введеніемъ въ изображеніе какъ этой первой несовершенной формы, такъ и всѣхъ прочихъ, худшихъ несовершенныхъ формъ, — служитъ Платону рѣшаемый имъ вопросъ: какъ могутъ возникнуть, произойти изъ совершенной формы государственнаго устройства формы несовершенныя *вообще*, изъ хорошаго дурное, и какъ возможно прогрессивное ухудшеніе, порча и совершенной формы государственнаго устройства, и тѣхъ мудрыхъ и добродѣтельныхъ людей, огражденныхъ отъ физической и нравственной порчи воспитаніемъ, изъ которыхъ должно состоять въ истинной аристократіи сословіе стражей государства, цвѣтъ которыхъ, т.-е. наилучшіе изъ нихъ люди, должны стоять во главѣ государства, начальствовать въ немъ?

Отправляясь отъ той несомнѣнной, конечно, мысли, основанной на опытѣ, на положительныхъ фактахъ, что все возникшее преходяще, и что поэтому даже и совершеннѣйшія учрежденія, наконецъ, изнашиваются, портятся,—Платонъ ставитъ такую гипотезу, что по истеченіи извѣстнаго періода времени, который онъ старается опредѣлить посредствомъ таинственныхъ вычисленій, сословія, владычествующія въ его совершенномъ государствѣ, должны ухудшаться физически и нравственно, потому что рожденіе дѣтей уже перестаетъ основываться на вѣрныхъ догадкахъ правителей государства о томъ, какихъ мужчинъ и женщинъ слѣдуетъ соединять, чтобы отъ нихъ произошло наилучшее поколѣніе, такъ что, какъ онъ выражается, намекая на прежде употребленное имъ уподобленіе,—отъ золота происходитъ уже не золото, а серебро, или даже прямо

мѣдь и желѣзо. Такимъ образомъ, понимая, что въ основѣ ухудшенія, порчи формъ государственнаго устройства всегда лежитъ ухудшеніе, порча отдѣльныхъ единичныхъ членовъ государства, гражданъ, Платонъ не умѣетъ объяснить причину этой послѣдней порчи, т.-е. гражданъ, ничѣмъ инымъ, какъ тайною періодической порчи рода человѣческаго.

Съ такимъ воззрѣніемъ Платона несовмѣстна, конечно, столь излюбленная въ наше время мысль о непрестанномъ прогрессѣ рода человѣческаго на пути его совершенствованія.

Послѣ такого общаго введенія въ пятую часть Платонъ приступаетъ уже къ опредѣленію общаго характера и особенныхъ чертъ того несовершеннаго государства съ его правителями, а затѣмъ и всѣми прочими гражданами, которое менѣе всѣхъ прочихъ несовершенныхъ государствъ отстоитъ отъ совершеннаго государства, которое въ этомъ смыслѣ стоитъ на первой ступени его порчи, извращенія. Это тимократія. Платонъ характеризуетъ тимократію такимъ образомъ:

Тимократія есть та несовершенная форма государственнаго устройства, гдѣ начальствуютъ уже не самые лучшіе, такъ сказать, мудрѣйшіе и добродѣтельнѣйшіе люди, а люди честолюбивые, любящіе честь, т.-е. почести и славу; а славу эту они пріобрѣтаютъ не *всею* добродѣтелью, единство которой есть правда и справедливость, какъ прекрасная гармонія всѣхъ добродѣтелей, а только тою добродѣтелью, которая называется у Платона мужествомъ, такъ что мужество перевѣшиваетъ всѣ прочія добродѣтели, т.-е. мудрость и умѣренность, притомъ въ видѣ воинской храбрости. Тимократія есть владычество не *всей* добродѣтели, а только одностороннее владычество мужества, есть владычество мужественнѣйшихъ, т.-е. храбрѣйшихъ гражданъ, или есть военная аристократія, какою дѣйствительно и была спартанская аристократія; это есть вообще псевдо-аристократія. Въ тимократіи, какъ формѣ государственнаго устройства, и какъ соотвѣтствующемъ ей душевномъ состояніи единичнаго человѣка, владычествуютъ не мудрость, не умъ, эта верховная сила души человѣческой, которая должна бы начальствовать въ ней, а мужество и θύμος—въ объясненномъ нами смыслѣ — эта средняя сила души человѣческой;

которая должна бы подчиняться уму и помогать ему владычествовать надъ низшею силою души, пожелательною.

Въ тимократіи принципъ жизни государства и души не есть абсолютное добро, добро само въ себѣ и по себѣ — эта идея верховнаго добра, а добро условное и относительное — честь и слава, основанныя на отличномъ мужествѣ, именно на воинской доблести. Особенно видно это на единичномъ человѣкѣ, съ тимократическою, такъ сказать, душою. Такой тимократъ честолюбивъ, любитъ всего болѣе почести и славу, и, какъ любящій ихъ, колеблется между требованіями ума и влеченіями своихъ пожеланій чести и славы.

Тимократія не есть уже *простая* форма государственнаго устройства и душевнаго состоянія единичнаго человѣка, какъ аристократія, а есть сложная или смѣшанная форма; ибо между тѣмъ какъ въ аристократіи владычествуетъ только умъ, разумное, въ тимократіи вмѣшиваются въ это владычество ума еще и пожеланія, пожелательная сила души, даже такъ, что умъ, разумное, отодвигается на задній планъ, или же, по крайней мѣрѣ, пожеланія выступаютъ впередъ сверхъ надлежащей мѣры. Тимократія занимаетъ средину между самымъ лучшимъ, совершеннымъ государствомъ и совершенною душою человѣческою, гдѣ владычествуетъ умъ, — и между самыми худшими, самыми несовершенными ихъ состояніями, гдѣ владычествуютъ пожеланія, пожелательная сила.

Въ тимократіи нѣтъ уже единства, согласія, гармоніи правителей государства между собою и съ прочими согражданами; напротивъ, здѣсь уже начинается между ними рознь; ибо мало-по-малу, вслѣдствіе неравенства браковъ, родится такое поколѣніе, въ которомъ смѣшаны желѣзо съ серебромъ и мѣдь съ золотомъ: отсюда возникаетъ въ немъ неравенство и дисгармонія, которыя, гдѣ бы они ни возникли, всегда имѣютъ своимъ послѣдствіемъ вражду. Вражда между собою золотого и серебрянаго поколѣнія, съ одной стороны, и мѣднаго и желѣзнаго, съ другой стороны, приведетъ ихъ къ насиліямъ и войнѣ. Наконецъ, чтобы покончить такую непрестанную междоусобную войну, борьбу, они заключатъ между собою договоръ, по которому земли и дома должны быть раздѣлены между ними и, слѣдовательно, превращены въ *частную* собственность. При

этомъ само собою разумѣется, что отличившіеся въ войнѣ воинскими доблестями храбрѣйшіе будутъ особенно почитаемы и славимы, и чрезъ это они-то и станутъ правителями государства, подчинивъ себѣ прежнихъ друзей своихъ, вмѣсто прежнихъ правителей философовъ, какъ мудрѣйшихъ и добродѣтельнѣйшихъ людей вообще.

Согласно съ такимъ *общимъ* существеннымъ характеромъ тимократіи, Платонъ изображаетъ ее многими *частными*, особенными чертами, выражающими этотъ общій характеръ тимократіи.

Относительно тимократическаго государственнаго устройства Платонъ заимствуетъ эти черты особенно у Спартанскаго государства въ томъ его состояніи, правда, уже упадка, въ какомъ оно находилось во времена Платона. Но важнѣйшія изъ этихъ чертъ много подходятъ и къ состоянію европейскихъ государствъ во время владычества феодализма; напр., преимущественно военное воспитаніе высшаго, господствующаго сословія, далѣе—отвращеніе высшаго сословія отъ земледѣлія и промышленности и, несмотря на то, присвоеніе имъ себѣ земель, хотя оно и не хочетъ, и даже не можетъ ихъ воздѣлывать; притѣсненіе земледѣльческаго и промышленнаго сословія, наконецъ обращеніе ихъ въ рабство, вслѣдствіе исключительнаго почти владѣнія землею и жительства въ изолированныхъ собственныхъ домахъ, окруженныхъ стѣнами. Такіе граждане станутъ сребролюбивыми, любостяжательными, скупыми на свои деньги и расточителями чужихъ имуществъ, такъ что тимократія переходитъ мало-по-малу въ ту форму государственнаго устройства, которую Платонъ называетъ олигархіею и о которой говоритъ въ слѣдующемъ, второмъ раздѣлѣ.

Соотвѣтствующими тому особенными чертами изображаетъ Платонъ также и единаго человѣка съ тимократическимъ характеромъ, и притомъ опять такъ, что многія изъ этихъ чертъ подходятъ не къ однимъ древнимъ, а и къ новѣйшимъ тимократамъ, какъ псевдо-аристократамъ. Такъ тимократъ, этотъ псевдо-аристократъ, честолюбивъ до крайности; чрезмѣрно любитъ гимнастику, особенно же охоту, и воинское дѣло; любитъ и музыку, и ораторство, но самъ не занимается этими искусствами; любитъ богатство, но не его пріобрѣтеніе собственнымъ

трудомъ; имѣетъ отвращеніе къ земледѣльческимъ, промышленнымъ, вообще продуктивнымъ занятіямъ и къ тихой уединенной жизни, гдѣ бы онъ могъ безъ шума посвящать свою жизнь исполненію своихъ обязанностей; а вмѣсто того ищетъ шумной жизни, ищетъ у людей почестей и славы, особенно блестящими воинскими подвигами; онъ низокъ предъ старшими и высокомѣренъ и даже жестокъ съ низшими; онъ раздражителенъ при малѣйшемъ, нанесенномъ ему, мнимомъ или подлинномъ оскорбленіи; онъ любитъ борьбу, войну для самой борьбы, войны.

Раздѣлъ второй. Здѣсь разсматриваетъ Платонъ *олигархію*, которая есть худшая, сравнительно съ тимократіей, форма государственнаго устройства и душевнаго состоянія человѣка.

Олигархія (ὀλιγαρχία) значитъ буквально начальствованіе *немногихъ* (ὀλίγοι), т.-е. меньшинства надъ большинствомъ. Но въ олигархіи эти *немногіе* не суть мудрѣйшіе и добродѣтельнѣйшіе люди, какъ въ истинной аристократіи, въ этой совершенной идеальной формѣ государственнаго устройства, а суть не болѣе какъ богатѣйшіе люди. „Олигархія (говоритъ Платонъ) есть государственное устройство, основанное на имущественной оцѣнкѣ (на цензѣ), гдѣ начальствуютъ только богатые, а бѣдные не имѣютъ никакого участія въ правленіи“. Но такъ какъ богатыхъ меньше, чѣмъ бѣдныхъ, то поэтому такое государственное устройство и можно назвать въ томъ смыслѣ олигархіею, т.-е. начальствованіемъ немногихъ, а не лучшихъ людей, какъ въ истинной аристократіи. Въ олигархическомъ государствѣ преобладаетъ нижайшая сила души, пожелательная; она есть принципъ такого государства.

Свойственная этой пожелательной силѣ души добродѣтель есть умѣренность. Поэтому, если можно говорить о добродѣтели, преобладающей въ олигархіи, то эта добродѣтель есть умѣренность.

Но въ олигархіи умѣренность отдѣлена отъ прочихъ добродѣтелей и поэтому не имѣетъ того значенія, какое она имѣетъ въ соединеніи съ прочими добродѣтелями, въ гармоніи съ ними, т.-е. она не есть *истинная* добродѣтель.

Въ олигархіи умѣренность, конечно, обуздываетъ пожеланія, стремящіяся къ чувственнымъ удовольствіямъ, воздерживая ихъ

но только для того, чтобы тѣмъ болѣе дать свободный просторъ любимѣйшему пожеланію, какъ господствующей страсти, любостяжанію. Слѣдовательно этому пожеланію, этой страсти, подчиняется въ олигархіи пожелательная сила души, а не разумъ; любостяжаніемъ управляется эта пожелательная сила, а не разумомъ, какъ бы должно быть; слѣдовательно въ олигархіи умѣренность разрознена съ мудростью. Она разрознена и съ мужествомъ; ибо пожелательная сила, стремясь *только* къ богатству, подавляетъ всякія другія, высшія стремленія, порывы, свойственные мужеству. Поэтому въ олигархическомъ государствѣ уже не можетъ быть рѣчи объ истинной нравственности, добродѣтели.

Затѣмъ олигархическое государство не есть единое гармоническое цѣлое, а распадается на два—государство богатыхъ и государство бѣдныхъ; ибо здѣсь меньшинству богатыхъ противостоитъ большинство бѣдныхъ. Это-то большинство бѣдныхъ одолѣваетъ, наконецъ, владычествующее въ государствѣ меньшинство богатыхъ, и олигархія переходитъ такимъ образомъ въ демократію.

Таковъ, по Платону, общій характеръ олигархическаго государственнаго устройства. Платоново изображеніе этого общаго характера, выражаемое въ разныхъ особенныхъ чертахъ, имѣетъ въ виду особенно богатыя торговыя государства, гдѣ послѣдовательно проведено господство богатства. Олигархія происходитъ непосредственно изъ тимократіи, вслѣдствіе перевѣса, который получаетъ пожелательная сила, именно любостяжательное влеченіе, побужденіе. Но противоположность между богатыми и бѣдными все ростетъ въ олигархіи и доходитъ, наконецъ, до такой крайности, что, съ одной стороны, государство представляетъ чрезмѣрное богатство меньшинства, особенно вслѣдствіе нераздѣльности и неотчуждаемости ихъ поземельной собственности (маіораты), а съ другой стороны—крайнюю бѣдность, безъимущественность большинства (пролетаріатъ), и вслѣдствіе такой бѣдности, а также и дурного воспитанія и обученія, умножается въ государствѣ число нищихъ, воровъ и вообще преступниковъ.

Подъ всѣ эти черты Платонова олигархическаго государства подходятъ не только тѣ древнія, но и тѣ новыя государ-

ства, гдѣ чисто-матеріальный принципъ денежнаго, вообще имущественнаго, господства не подчиняется высшимъ идеямъ.

И единичный человѣкъ, съ олигархическимъ душевнымъ состояніемъ, т.-е. въ которомъ преобладаетъ любостяжательность, который выше всего цѣнитъ богатство, ведетъ жизнь трудолюбивую, бережливую, умѣренную; но эта его умѣренность безнравственна, потому что она побораетъ дурныя пожеланія не разумомъ, не въ виду исполненія его требованій, а лишь для того, чтобы тѣмъ безпрепятственнѣе удовлетворять своей любостяжательности, какъ пожеланію, которое онъ ставитъ выше всѣхъ пожеланій. Для достиженія такой цѣли онъ не останавливается ни предъ какими преступленіями, неправдами и несправедливостями, тѣмъ болѣе, что онъ не обращаетъ вниманія на свое умственное и нравственное образованіе, сосредоточивъ всю свою дѣятельность на скопленіи богатствъ.

Таковъ общій характеръ этого человѣка-олигарха. И его изображаетъ Платонъ въ разныхъ чертахъ.

Такъ въ олигархѣ какъ бы два человѣка, какъ въ олигархическомъ государствѣ два государства. Съ одной стороны онъ обуздываетъ пожеланія, а съ другой стороны онъ даетъ просторъ своему пожеланію, именно любостяжанію; предаваясь этой страсти вполнѣ, онъ все болѣе и болѣе отчуждаетъ себя не только отъ стремленія къ чести и славѣ, но и отъ той готовности жертвовать всѣмъ своимъ достояніемъ и даже жизнью своею для блага государства,—а въ этой готовности полагали древніе высочайшую гражданскую добродѣтель,—и все болѣе и болѣе становится тѣмъ холоднымъ, бездушнымъ эгоистомъ, который ставитъ свои личные интересы и цѣли выше всего въ жизни, и который основываетъ добродѣтель просто на разсчетѣ, на мелочномъ педантически-точномъ и аккуратномъ взвѣшиваніи своихъ выгодъ и невыгодъ отъ извѣстнаго поступка. Его воздержаніе, самообладаніе и умѣренность не есть истинная добродѣтель гармонически настроенной, образованной души, согласной самой съ собою, а есть только призракъ такой добродѣтели; ибо онъ обуздываетъ свои пожеланія не господствомъ надъ ними разума, а господствомъ одной, владычествующей надъ всѣми ими, страсти—любостяжательности.

Раздѣлъ третій. Въ этомъ раздѣлѣ разсматриваетъ Платонъ *демократію*, какъ третью, еще низшую ступень несовершеннаго государственнаго устройства и душевнаго состоянія единичнаго человѣка. Глубокое отвращеніе Платона отъ демократіи объясняется тѣмъ, что Платону представлялось много случаевъ видѣть извращенія демократіи въ своемъ родномъ городѣ, въ Аѳинахъ.

По Платону, демократія есть необходимое послѣдствіе той борьбы между богатыми и бѣдными, землевладѣльцами и пролетаріями, которая вызывается олигархіею. Ибо при такой борьбѣ легко было для грубой силы народной массы избавиться отъ своихъ изнѣженныхъ, потерявшихъ всякую энергію притѣснителей-олигарховъ, и у однихъ отнять достояніе, другихъ изгнать изъ государства, нѣкоторыхъ убить, а съ прочими поравняться политическими и государственными правами.

Вотъ такъ-то и произошла *демократія* (δημοκρατία), что̀ значитъ буквально: народовластіе, но такъ, что подъ *народомъ* (δῆμος) разумѣетъ здѣсь Платонъ только всѣхъ свободныхъ гражданъ, изъ которыхъ большинство, конечно, не лучшіе люди, а между тѣмъ они, какъ *большинство*, имѣютъ перевѣсъ въ рѣшеніи вопросовъ судебныхъ и внутренней и внѣшней политики, вообще перевѣсъ въ государственомъ правленіи.

Въ демократіи поверхностный наблюдатель готовъ опять признать ту гармонію разнообразія, которая есть законъ или сущность совершеннаго государства, истинной аристократіи. Ибо въ демократіи уже не преобладаетъ одна сила души надъ другими, какъ въ тимократіи θυμος, а въ олигархіи пожелательная сила, а слѣдовательно не преобладаетъ также одна добродѣтель надъ другими, какъ въ тимократіи мужество, а въ олигархіи умѣренность. Напротивъ, въ демократіи всѣ силы души и, слѣдовательно, всѣ добродѣтели состоятъ, повидимому, въ равновѣсіи; всѣ душевныя силы получаютъ равную, полную и безпрепятственную свободу развиваться, всѣ пожеланія и страсти равно могутъ быть удовлетворяемы, такъ что въ демократіи всякая индивидуальность можетъ, повидимому, развиваться и проявляться полною свободою.

Все это кажется только съ перваго взгляда. Но, вглядываясь глубже, Платонъ признаетъ, что все такое кажущееся

равновѣсіе всѣхъ силъ, всѣхъ добродѣтелей въ демократіи есть на самомъ дѣлѣ не болѣе, какъ призракъ того истиннаго равновѣсія, которое состоитъ въ прекрасной гармоніи всего разнообразнаго, составляющей сущность, законъ совершеннаго государства, дѣлающей его истинно единымъ, живымъ, цѣлымъ, въ которомъ владычествуетъ законный нравственный порядокъ. Правда и справедливость—это гармоническое соединеніе всѣхъ добродѣтелей—чужда демократіи; ибо равновѣсіе добродѣтелей въ демократіи есть не болѣе какъ призракъ.

Равновѣсіе въ демократіи есть разрушеніе живого всецѣлаго единства государства, уничтоженіе всякаго законнаго и нравственнаго порядка, мѣсто котораго заступаетъ равное правомочіе всѣхъ на все, абсолютный произволъ единичныхъ людей, индивидовъ, который до времени сдерживается только привычкою къ дисциплинѣ прежнихъ временъ.

Общій характеръ демократіи есть полная безхарактерность, или, лучше сказать, полная безпринципность. Ибо, между тѣмъ какъ въ обѣихъ, изображенныхъ Платономъ, формахъ государственнаго устройства—въ государствахъ тимократическомъ и олигархическомъ—онъ находитъ еще извѣстный господствующій принципъ и извѣстную преобладающую добродѣтель, которыя придаютъ этимъ формамъ твердый, опредѣленный характеръ, онъ не находитъ въ демократіи никакого господствующаго принципа и никакой преобладающей добродѣтели, а слѣдовательно никакой соотвѣтствующей ей преобладающей душевной силы.

Черты, которыми Платонъ изображаетъ такой общій характеръ или такую безхарактерность демократическаго государственнаго устройства, суть: уничтоженіе всѣхъ сословныхъ различій, принципъ той свободы и того равенства, которыя осуществляются—частью въ полной неограниченности личности и частной собственности, въ безусловномъ правѣ по своему усмотрѣнію образовать свои силы и способности и устроять свою жизнь,—частью въ абсолютной равноправности всѣхъ гражданъ. Вотъ такая-то свобода и такое-то равенство и придаютъ демократіи призракъ самой лучшей формы государственнаго устройства.

Но, по словамъ Платона, кто глубже проникнетъ въ демократію, тотъ увидитъ за этимъ призракомъ истинную сущность демократіи. Онъ увидитъ въ ней разрушеніе всѣхъ за-

конныхъ властей, всего государственнаго строя; ибо къ этому концу необходимо должно привести стремленіе всѣхъ гражданъ къ наибольшей личной необузданности. Свобода въ демократіи есть на самомъ дѣлѣ не что иное, какъ такая необузданность личнаго произвола всѣхъ и каждаго. Равенство въ демократіи есть на самомъ дѣлѣ наибольшее неравенство; ибо это равенство даетъ равную мѣру правъ равнымъ и неравнымъ. Государственныя должности распредѣляются здѣсь не по личному достоинству, какъ это дѣлается въ лучше устроенныхъ государствахъ, а просто по жребію, слѣдовательно чисто случайно.

Наконецъ, въ демократіи не только исчезаетъ всякое различіе между начальствующими и подначальными, но исчезаютъ и въ домашней и общественной жизни всѣ границы, освященныя природою и обычаемъ. И такъ какъ здѣсь всѣ хотятъ быть абсолютно свободными, то юноши сопротивляются и приказываютъ старцамъ, и даже женщины и рабы увлекаются всеобщею необузданностью.

Наконецъ, Платонъ говоритъ о демократіи, что это есть такая форма государственнаго устройства, которая заключаетъ въ себѣ, нѣкоторымъ образомъ, всѣ прочія формы въ такомъ смыслѣ: граждане демократическихъ государствъ раздѣляются на три класса, которые, не будучи соединены между собою внутреннею живою связью, часто враждебно относятся одинъ къ другому. Первый классъ составляютъ ораторы и хитрые демагоги (буквально: вожди народа), которые суть лжепредставители мудрости—этой господствующей добродѣтели въ истинной аристократіи; ихъ Платонъ уподобляетъ безполезнымъ трутнямъ, но снабженнымъ жаломъ. Второй классъ составляютъ богатые, особенно поземельною собственностью; они суть лжепредставители умѣренности—этой добродѣтели, преобладающей въ олигархіи; ихъ уподобляетъ Платонъ также трутнямъ, но только безъ жала. Наконецъ, третій классъ составляютъ неимѣющіе поземельной собственности рабочіе (пролетаріи), которые, будучи возбуждаемы ораторами, демагогами, постоянно живутъ въ войнѣ съ богатыми, и суть лжепредставители мужества—добродѣтели, преобладающей въ тимократіи; ихъ уподобляетъ Платонъ снабженнымъ жаломъ рабочимъ пчеламъ.

Демократическому государственному устройству соотвѣтствуетъ то душевное состояніе единичнаго человѣка, въ которомъ онъ любитъ наибольшее разнообразіе и наибольшую многосторонность безъ всякаго порядка и послѣдовательности, безъ всякихъ нравственныхъ принциповъ, а слѣдовательно и безъ преобладающей какой-либо добродѣтели, смѣло удовлетворяя при этомъ всѣмъ своимъ пожеланіямъ, равняя всѣ удовольствія, такъ что онъ предается то одному, то другому, отчуждая себя отъ идеи объективнаго и абсолютнаго добра.

Такое душевное состояніе часто кажется добродѣтелью; но на самомъ дѣлѣ это призрачная добродѣтель;—кажется опредѣленнымъ характеромъ, но на самомъ дѣлѣ это безхарактерность; это какъ бы непрестанная смѣна одного характера другимъ, подобно тому, какъ это было въ натурѣ Алкивіада, котораго Платонъ имѣлъ, вѣроятно, въ виду, изображая такого демократа. Демократа, какъ безхарактернаго человѣка, уподобляетъ Платонъ также пестро-раскрашенному человѣку, какъ и демократическое государство уподобилъ онъ пестрой одеждѣ.

Раздѣлъ четвертый. Въ этомъ раздѣлѣ разсматриваетъ Платонъ четвертую и послѣднюю, самую низшую ступень несовершенныхъ государствъ и несовершеннаго душевнаго состоянія единичнаго человѣка, *тираннію* (τυραννίς).

Тираннія буквально значитъ: владычество; но здѣсь подъ тиранніею разумѣлось не ограниченное ни положительными, ни нравственными законами владычество абсолютнаго необузданнаго произвола одного человѣка (или съ сообщниками), присвоившаго себѣ неограниченную власть въ демократіи.

Слѣдовательно тираннія, какъ государственное устройство, происходитъ изъ демократіи, и притомъ, по Платону, съ тою же необходимостью, съ какою и въ природѣ всякое излишество въ чемъ-нибудь вызываетъ противоположное ему оскудѣніе. Такъ свойственныя демократіи излишества—необузданная свобода и абсолютное равенство—превращаются мало-по-малу въ рабство и неравенство, свойственныя тиранніи; такимъ образомъ крайняя демократія переходитъ въ тираннію.

Въ тиранніи, какъ и въ совершенномъ государствѣ, владычествуетъ *одна* воля; но эта воля выражаетъ владычество не разума, а то одного, то другого безнравственнаго влеченія, то

одной, то другой все подавляющей страсти, которая подчиняетъ себѣ всѣ влеченія, всѣ чувствованія и силы человѣка и, наконецъ, приводитъ къ состоянію абсолютнаго рабства, которому подпадаютъ не только всѣ подвластные тиранну, но и самъ онъ, какъ рабъ своихъ собственныхъ пожеланій и страстей.

Въ тиранніи вполнѣ осуществляется та мысль, защищаемая Θразимахомъ въ началѣ этого разговора, что правда и справедливость состоитъ въ споспѣшествованіи тому, чтò полезно сильнѣйшему.

Тираннія есть то, описанное прежде Главкономъ и Адимантомъ, состояніе государства, гдѣ правда и справедливость презирается и преслѣдуется, а неправда и несправедливость уважается и награждается, и при томъ такъ, что крайняя неправда и несправедливость признается истиннымъ правомъ. Между тѣмъ какъ въ тимократіи и олигархіи еще сохраняются слѣды прежней добродѣтели, а въ демократіи порокъ принимаетъ, по крайней мѣрѣ, личину добродѣтели,—тираннія, напротивъ, представляетъ собою полное извращеніе нравственнаго міроваго порядка и полную побѣду неправды и несправедливости надъ правдою и справедливостью, зла надъ добромъ.

Такова сущность тиранніи, этой формы государственнаго устройства.

Изображая тираннію особенными чертами, Платонъ показываетъ, какъ человѣкъ, стремящійся къ тиранніи, сперва принимаетъ сторону бѣдныхъ, какъ демагогъ, въ борьбѣ ихъ противъ богатыхъ; сперва старается быть со всѣми ласковымъ и милостивымъ; сперва даетъ народу разныя благія обѣщанія; но, разъ достигнувъ верховной власти, онъ или изгоняетъ, или казнитъ всѣхъ ему противящихся, или отнимаетъ у нихъ имущества и раздаетъ своимъ любимцамъ; затѣмъ удаляетъ отъ себя всѣхъ умныхъ, прямыхъ, добрыхъ, вообще наилучшихъ людей; окружаетъ себя ничтожными, раболѣпными льстецами и прислужниками, и, ставъ какъ бы врачемъ навыворотъ, искореняетъ всѣ здоровые элементы въ государственной жизни и холитъ элементы дурные и вредные.

Въ душѣ единичнаго человѣка тираннія соотвѣтствуетъ той закоренѣлости ея во злѣ, когда въ ней исчезаетъ всякое сознаніе добродѣтели, и даже ея призракъ, когда человѣкъ все-

цѣло отдается рабскому служенію злу, какой-нибудь его самого снѣдающей страсти, которая не обуздываетъ уже прочія страсти и пожеланія, какъ бываетъ съ олигархомъ, а, напротивъ, разнуздываетъ всѣ ихъ, особенно же самыя дурныя и низкія. Человѣкъ съ тиранническою душою есть несчастный человѣкъ уже и въ частной жизни. Но несчастіе его достигаетъ своей высшей степени, когда такой рабъ зла случайно станетъ правителемъ государства. Напрасно тогда тираннъ будетъ воображать, будто бы одинъ онъ свободенъ въ государствѣ, а всѣ прочіе граждане суть рабы его,—напротивъ, на самомъ дѣлѣ, онъ будетъ самымъ несчастнымъ изъ всѣхъ рабовъ: его будутъ мучить неудовлетворенныя пожеланія, подозрѣнія ко всѣмъ и страхъ лишиться не только власти, но и жизни; онъ будетъ вынужденъ ухаживать за своими собственными рабами, сулить имъ разныя обѣщанія, льстить имъ, раболѣпствовать предъ ними; словомъ, быть рабомъ рабовъ своихъ; онъ будетъ бояться выходить или выѣзжать куда-нибудь изъ своего дома, какъ бы осужденный на вѣчное заключеніе въ темницѣ.

„Еслибы кто“ — говоритъ Платонъ — „могъ заглянуть въ душу тиранна, то нашелъ бы, что тираннъ всѣхъ несчастнѣе“.

Эти слова служатъ прямымъ переходомъ къ слѣдующему раздѣлу, гдѣ разсматривается еще не вполнѣ рѣшенный прежде вопросъ, дѣлаетъ ли человѣка и государство счастливыми правда и справедливость, или, напротивъ, неправда и несправедливость; ибо если тираннъ крайне несчастенъ, то что же дѣлаетъ его такимъ, какъ не крайняя его неправда и несправедливость?

Раздѣлъ пятый. Здѣсь Платонъ представляетъ психологическій разборъ пожеланій и удовольствій и ихъ оцѣнку съ нравственной, этической точки зрѣнія.

Намъ здѣсь нѣтъ нужды представлять самый этотъ разборъ и эту оцѣнку; достаточно сказать, что на ихъ основаніи Платонъ доказываетъ, что всякой извѣстной мѣрѣ правды и справедливости, и слѣдовательно добродѣтели вообще, соотвѣтствуетъ извѣстная мѣра земного счастья и несчастья; ибо въ этомъ существенно и состоитъ нравственный міровой порядокъ, его основной законъ, дѣйствующій какъ въ государствѣ, такъ и въ душѣ единичнаго человѣка.

Такъ наибольшее, возможное на землѣ счастіе есть удѣлъ совершеннаго, т.-е. праведнаго и справедливаго государства и человѣка. Мѣра этого счастья дѣлается все меньшею и меньшею; напротивъ, мѣра несчастья все увеличивается по мѣрѣ удаленія государства отъ его совершеннаго устройства, и человѣка—отъ совершеннаго настроенія его души, такъ что въ государственномъ устройствѣ и въ душѣ единичнаго человѣка стоящихъ на самой низкой ступени несовершенства, гдѣ неправда и несправедливость доходитъ до крайней мѣры,—и несчастіе доходитъ также до крайней мѣры.

Итакъ на лѣстницѣ не только добродѣтели, но и счастія занимаетъ высшую ступень истинный философъ, который, въ политическомъ отношеніи, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и истинный аристократъ или истинный царь—другихъ и самого себя; затѣмъ слѣдуетъ стоящій на второй ступени честолюбивый, славолюбивый тимократъ; на третьей ступени стоитъ любостяжательный,—олигархъ; затѣмъ для демократа остается только призракъ счастья, ибо онъ только призрачно-добродѣтеленъ, праведенъ и справедливъ; удѣлъ же тиранна, въ которомъ нѣтъ даже и этого призрака, есть совершенное несчастье.

Этимъ окончательно подтверждается не разъ высказанная прежде Платономъ мысль, что истинная добродѣтель уже *сама по себѣ* дѣлаетъ и государство, и человѣка счастливыми, а порокъ—несчастными.

Раздѣлъ шестой. Въ этомъ послѣднемъ раздѣлѣ пятой части Платонъ противопоставляетъ мрачной картинѣ постепенной порчи государственной и душевной жизни свѣтлый образъ совершенной, счастливой, вполнѣ удовлетворенной, гармонической, добродѣтельной, праведной и справедливой государственной и душевной жизни.

Въ той и въ другой жизни всѣ пожеланія и стремленія должны служить разуму, а именно: пожелательная сила души и ея представитель въ государствѣ — рабочее сословіе, и θῦμος и ея представитель въ государствѣ—сословіе воиновъ, должны служить разумной силѣ души и ея представителю — сословію правителей-философовъ.

Во всемъ служить, а слѣдовательно подчиняться, повиноваться разумному,—въ этомъ и состоитъ верховное добро, и

государства, и души единичнаго человѣка; въ этомъ состоитъ ихъ добродѣтель, ихъ правда и справедливость.

Въ такомъ смыслѣ правда и справедливость не есть гармонія только различныхъ добродѣтелей, но есть, вмѣстѣ съ тѣмъ, гармонія различныхъ влеченій, стремленій и чувствованій съ ихъ удовлетвореніемъ, т.-е. сопряженная съ соотвѣтствующими имъ удовольствіями, какъ-то: гармонія любомудрія, свойственная разуму, слѣдовательно и сословію правителей государства, честолюбія и славолюбія, свойственныхъ θύμος, слѣдовательно и сословію воиновъ, и любостяжанія, свойственнаго пожелательной душевной силѣ, и слѣдовательно рабочему сословію.

Пребывая въ такой гармоніи между собою, всякая сила души, какъ и всякое сословіе, должно исполнять свое дѣло. Тогда и каждая сила души человѣческой, слѣдовательно и каждый единичный человѣкъ въ государствѣ, т.-е. каждый гражданинъ, какъ и каждое въ немъ сословіе, являясь представителемъ особенной добродѣтели, будетъ осуществлять правду и справедливость, какъ гармонію всѣхъ добродѣтелей, и найдетъ свое полное удовлетвореніе, будетъ имѣть свою долю счастья, ибо счастье нераздѣльно съ правдою и справедливостью.

Въ связи съ этимъ требованіемъ, въ этомъ раздѣлѣ окончательно доказывается выраженная уже въ первой части, но еще недостаточно тамъ доказанная мысль, что только правда и справедливость истинно полезна, а неправда и несправедливость, напротивъ, вредна, пагубна и единичному человѣку, его душѣ, и государству.

Съ этою цѣлью Платонъ для наглядности уподобляетъ человѣка животному, составленному изъ трехъ различныхъ существъ: 1) изъ существа, носящаго образъ человѣческій—это передняя часть этого животнаго, которой уподобляетъ Платонъ высшую силу души, разумную, разумъ; 2) изъ существа, носящаго образъ льва—это средняя часть животнаго, которой уподобляетъ Платонъ среднюю силу души, θύμος, и 3) изъ существа, носящаго образъ извѣстнаго изъ Гомеровой Одиссеи многоголоваго чудовища, у котораго, какъ у лернейской гидры, когда собьютъ одну голову, то выростаетъ на ея мѣстѣ другая—

это задняя часть животнаго, которой уподобляетъ Платонъ низшую, пожелательную силу души.

Такое животное представляетъ собою одно цѣлое. Подобно тому и человѣкъ долженъ держать въ полной гармоніи всѣ три различныя силы души своей, дабы представлять собою единое живое цѣлое. Но если человѣкъ не съумѣетъ ихъ держать въ гармоніи, то онъ не будетъ въ состояніи обуздать ихъ разумомъ. Тогда эти различныя существа въ немъ, эти три различныя силы его души придутъ въ борьбу между собою и, наконецъ, истребятъ другъ друга, а именно, когда человѣкъ допуститъ въ себѣ господство надъ разумомъ чувственныхъ пожеланій, этого многоголоваго чудовища, или упрямую дерзость, θῦμος, этого льва.

Если же, напротивъ, человѣкъ будетъ слѣдовать требованіямъ разума, то союзникомъ разума, этой истинно-человѣческой, божественной натуры, онъ сдѣлаетъ θῦμος, эту львиную въ себѣ натуру, и съ ея помощью одолѣетъ чувственныя пожеланія, это многоголовое чудовище, и такимъ образомъ приведетъ и θῦμος, и пожелательную способность, этихъ дикихъ звѣрей, къ согласію, къ гармоніи съ разумомъ, съ истинно-человѣческою, божественною въ себѣ натурою.

Вотъ это-то согласіе, эта гармонія и есть согласная, гармоническая жизнь, свойственная добродѣтели, правдѣ и справедливости.

Такая-то жизнь и есть счастливѣйшая жизнь.

Только тотъ человѣкъ, который выработаетъ трудомъ такое истинное счастіе, происходящее изъ душевной гармоніи и совершенной добродѣтели, правды и справедливости, получитъ и тѣ блага, которыя люди обыкновенно считаютъ высшими благами—честь и славу, богатство и соединенныя съ ними могущества, а также благоразумное пользованіе жизнью.

Напротивъ, для человѣка неправеднаго и несправедливаго, который поэтому именно непремѣнно несчастенъ, эти такъ-называемыя блага не имѣютъ никакого нравственнаго достоинства.

Что касается до той скрытой, тайной и безнаказанной неправды и несправедливости, которой будто бы благопріятствуетъ счастіе, по обыкновенному мнѣнію большинства людей, изло-

женному Главкономъ въ началѣ второй части, то такая неправда и несправедливость на самомъ дѣлѣ гораздо вреднѣе, пагубнѣе для человѣка, нежели открытая, явная и наказанная неправда и несправедливость; ибо скрытая и безнаказанная неправда и несправедливость попускаетъ зло рости и укореняться въ душѣ человѣческой, тогда какъ, напротивъ, наказаніе исцѣляетъ душу, избавляя, очищая ее отъ неправды и несправедливости.

Поэтому (говоритъ Сократъ) „разумный человѣкъ будетъ въ своей жизни стремиться къ правдѣ и справедливости, и выше всего ставить то знаніе, которое сообщитъ ему такое качество (т.-е. правду и справедливость), а все прочее будетъ цѣнить мало“; ибо всѣ тому подобныя блага міра сего будутъ для него безполезны, если онѣ уничтожатъ въ душѣ его тὸ, чтὸ есть самое лучшее въ немъ (т.-е. разумное).

„Онъ будетъ обращать свое вниманіе преимущественно на правильное устроеніе внутренняго въ себѣ, т.-е. души своей“.

„Поэтому онъ будетъ (между прочимъ) принимать участіе въ тѣхъ почестяхъ, т.-е. государственныхъ должностяхъ, и охотно ими пользоваться, о которыхъ онъ думаетъ, что онѣ могутъ совершенствовать его самого; напротивъ, онъ будетъ избѣгать тѣхъ почестей, государственныхъ должностей, о которыхъ онъ думаетъ, что онѣ опасны для правильнаго настроенія его души“.

Главконъ. Если онъ будетъ имѣть это въ виду, то значитъ, что государственными дѣлами онъ заниматься не захочетъ?

Сократъ. Напротивъ, очень охотно станетъ онъ ими заниматься въ своемъ собственномъ государствѣ (т.-е. въ совершенномъ, идеальномъ), но, можетъ быть, не въ своемъ отечествѣ, — развѣ бы на то была воля Божія.

Главконъ. Понимаю; ты хочешь сказать, что онъ будетъ охотно заниматься государственными дѣлами въ томъ государствѣ, объ учрежденіи котораго мы говорили, т.-е. въ государствѣ, существующемъ въ нашихъ рѣчахъ; ибо я не думаю, чтобы оно могло найтись гдѣ-нибудь на землѣ.

Сократъ. Но, можетъ быть, на небѣ найдется его образецъ, первообразъ, найдется для того, кто его захочетъ увидѣть, и, видя его, захочетъ по немъ устроить самъ себя. Что же касается

того, существуетъ ли оно гдѣ-нибудь (на землѣ), или будетъ ли когда-либо существовать — это все равно; ибо дѣлами только *такого* государства захочетъ онъ управлять.

Глауконъ. Конечно.

Этими словами оканчивается этотъ шестой раздѣлъ и вся пятая часть.

Изъ этихъ словъ видно, что чѣмъ болѣе развиваетъ Платонъ свои мысли въ разговорѣ „Государство", тѣмъ болѣе сомнѣвается онъ въ осуществимости своего идеала государства. Такъ, гораздо нерѣшительнѣе говоритъ онъ объ этомъ *здѣсь*, нежели прежде. Такъ здѣсь Платонъ уже прямо заявляетъ, что *его* государство есть нигдѣ въ мірѣ явленій несуществующее, а существующее только въ мірѣ идей; что ему, можетъ быть, нигдѣ, всего же менѣе въ его отечествѣ, не предназначено осуществить это изображеніе небеснаго первообраза, мірового государства или царства Божія.

Эта-то мысль и служитъ для Платона переходомъ къ шестой и послѣдней части его разговора „Государство".

ЧАСТЬ VI.

Ее слѣдуетъ раздѣлить на два раздѣла, изъ которыхъ первый есть восполненіе не окончательно разрѣшеннаго вопроса о нравственномъ значеніи изящныхъ искусствъ, а второй и послѣдній раздѣлъ есть то заключеніе, въ которомъ со всею ясностью и полнотою выражена основная идея всего Платонова разговора „Государство".

Раздѣлъ первый. Въ этомъ раздѣлѣ рѣшается окончательно затронутый во второй части вопросъ о нравственномъ значеніи или о нравственномъ вліяніи на жизнь человѣческую подражательныхъ искусствъ, о томъ мѣстѣ, которое должно предоставить имъ въ государственной жизни, устраиваемой согласно съ требованіями чистѣйшей нравственности, добродѣтели, правды и справедливости, словомъ—въ совершенномъ, идеальномъ государствѣ.

Рѣшаемый здѣсь вопросъ о нравственномъ значеніи искусствъ

не могъ быть обойденъ Платономъ, потому что еслибъ онъ былъ оставленъ имъ безъ рѣшенія, безъ отвѣта, то Платонъ оставилъ бы пробѣлъ въ своемъ изображеніи нравственной жизни своего совершеннаго, идеальнаго государства, такъ что это изображеніе не было бы совершенно полнымъ.

А что Платонъ отложилъ рѣшеніе этого вопроса до перваго раздѣла послѣдней части своего разговора „Государство", это объясняется и оправдывается тѣмъ, что этотъ вопросъ могъ быть рѣшенъ только послѣ точнѣйшаго изслѣдованія нравственнаго значенія различныхъ областей познанія и различныхъ пожеланій и удовольствій, что Платонъ и предпослалъ рѣшенію этого вопроса.

Платонъ рѣшаетъ здѣсь окончательно сказанный вопросъ такимъ образомъ: онъ находитъ, что подражательныя искусства, называемыя теперь изящными искусствами: пластика, т.-е. живопись и ваяніе, и поэзія въ соединеніи съ музыкою, въ смыслѣ тоническаго искусства, не совсѣмъ совмѣстимы съ тѣмъ совершеннымъ, нравственнымъ порядкомъ человѣческаго общества, который долженъ быть осуществляемъ совершеннымъ, идеальнымъ государствомъ, и потому въ этомъ государствѣ эти подражательныя искусства должны быть или вовсе нетерпимы, или занимать низшее мѣсто, но не иначе, какъ будучи подчинены строгому надзору со стороны его правителей.

Въ подтвержденіе такого своего рѣшенія Платонъ изслѣдуетъ подражательныя искусства въ трoякомъ отношеніи, почему этотъ первый раздѣлъ слѣдуетъ подраздѣлить на три отдѣленія:

1. Прежде всего изслѣдуетъ Платонъ подражательныя искусства въ отношеніи ихъ предметовъ. Въ этомъ отношеніи онъ находитъ, что представляемые этими искусствами предметы суть не болѣе, какъ образы образовъ истинно-сущаго, идей, именно образы явленій. Такъ онъ представляетъ слѣдующій примѣръ: живописецъ рисуетъ столъ; его произведеніе есть не болѣе какъ образъ, изображеніе дѣйствительнаго, единичнаго стола, сдѣланнаго столяромъ, и, конечно, несовершенный образъ. Но и этотъ единичный, дѣйствительный столъ, сдѣланный столяромъ, есть не болѣе какъ явленіе идеи, т.-е. образъ, конечно несовершенный, идеальнаго стола, или идеи стола, какъ

сущности стола вообще, или всѣхъ столовъ, какъ родового понятія, подъ которое подводятъ *все* безчисленное множество столовъ, какіе уже сдѣланы и будутъ дѣлаемы впредь, и какъ того, что̀ всякій столяръ имѣетъ въ виду, когда дѣлаетъ свой столъ (слѣдовательно, что̀ для него есть идеалъ стола), но что̀ никакой столяръ не можетъ сдѣлать (такъ что идея стола есть независимо отъ него сущее, сущее само по себѣ, истинно-сущее). Слѣдовательно въ этомъ отношеніи подражательныя искусства стоятъ на третьей, самой низшей ступени, ибо первая ступень—это идеи, а вторая—это образы идей, между тѣмъ какъ предметы этихъ искусствъ суть только образы образовъ. Замѣтимъ при этомъ, что въ наше время смотрятъ на изящныя искусства вообще въ этомъ отношеніи гораздо вѣрнѣе Платона, а именно ихъ задачу не ограничиваютъ однимъ только вѣрнымъ воспроизведеніемъ дѣйствительныхъ предметовъ, вообще реальности, а требуютъ отъ нихъ возможно адекватнаго выраженія въ чувственной формѣ идей, идеаловъ, слѣдовательно возвышенія отъ всего единичнаго ко всеобщему, хотя въ наше время и есть цѣлая школа тѣхъ крайнихъ реалистовъ въ искусствахъ, которые останавливаются на вѣрномъ изображеніи единичныхъ предметовъ, какъ реакція противъ крайнихъ идеалистовъ въ искусствахъ, совершенно пренебрегающихъ реальностью.

2. Затѣмъ Платонъ изслѣдуетъ органъ (орудіе) души человѣческой, который употребляютъ эти искусства при своихъ произведеніяхъ, и находитъ, что такъ какъ эти искусства производятъ только образы образовъ, идей, истинно-сущаго, то они не руководятся ни умомъ, знаніемъ,—ибо знаніе въ истинномъ смыслѣ есть знаніе истинно-сущаго, идей,—ни даже разсудкомъ, вѣрнымъ представленіемъ, мнѣніемъ,—ибо вѣрное представленіе, мнѣніе есть представленіе образа истинно-сущаго, идеи, а руководятся просто только фантазіею, созерцаніемъ, воспріятіемъ образовъ идеи. Итакъ, и въ этомъ отношеніи эти искусства стоятъ на третьей, самой низшей ступени.

3. Наконецъ, Платонъ изслѣдуетъ нравственныя дѣйствія, вліянія, производимыя этими искусствами на душу человѣческую, и находитъ, что эти искусства дѣйствуютъ вредно на всю нравственную жизнь единичнаго человѣка и государства,

а именно: они дѣйствуютъ не на разумное въ душѣ человѣческой, а на пожелательное, чувственное въ ней, производя въ душѣ страстное возбужденіе, вызывая нечистыя страсти и аффекты, чувствованія, каковы: гнѣвъ, честолюбіе и славолюбіе, чувственную любовь, любостяжаніе, чрезмѣрныя радость и скорбь въ вещахъ ничтожныхъ, злорадство и все прочее, чѣмъ нарушается въ душѣ гармонія, которая есть необходимое условіе доброй нравственности, добродѣтели. Особенно такое вредное дѣйствіе приписываетъ Платонъ драматической поэзіи, т.-е. трагедіи и комедіи; ибо трагедія представляетъ и возбуждаетъ чрезмѣрную и часто безнравственную страстность, а комедія представляетъ нерѣдко такое смѣшное, которое возбуждаетъ въ душѣ безнравственное удовольствіе. А такъ какъ въ совершенномъ государствѣ долженъ владычествовать законъ, этотъ всеобщій разумъ, а не страсть и не чувственность, то это подражательное искусство, драматическая поэзія, и отчасти также эпическая поэзія, насколько въ ея составъ входитъ драматическій элементъ, не должны быть терпимы въ совершенномъ, идеальномъ государствѣ, и только лирическая поэзія, и именно религіозная лирика, выражающаяся въ гимнахъ богамъ, и патріотическая лирика, выражающаяся въ похвальныхъ пѣсняхъ благодѣтелямъ отечества, достойны того, чтобы имѣть мѣсто въ совершенномъ, идеальномъ государствѣ.

Весь этотъ раздѣлъ заключается слѣдующимъ восклицаніемъ Сократа: „Слушатель поэтическихъ произведеній долженъ быть осторожнымъ относительно своего внутренняго (душевнаго) настроенія. Вообще предстоитъ человѣку борьба рѣшительная, мой любезный Главконъ,—рѣшительнѣе, нежели какою она кажется. Дѣло идетъ о томъ, чтобы стать хорошимъ или дурнымъ человѣкомъ. Поэтому не слѣдуетъ человѣку, гордясь почестями, или сокровищами, или властью, или поэтическими произведеніями, забывать правду и справедливость и другія добродѣтели!“

Это значитъ: ни честь и слава (этотъ принципъ тимократіи), ни богатство (этотъ принципъ олигархіи), ни власть, господство (этотъ принципъ тиранніи), ни даже поэзія (это высшее изъ всѣхъ подражательныхъ, изящныхъ искусствъ) не должны отчуждать насъ отъ добродѣтелей, въ гармоническомъ един-

ствѣ которыхъ и состоитъ правда и справедливость; ибо иначе мы станемъ людьми дурными, а не хорошими.

Приведенное нами восклицаніе Сократа, съ одной стороны, служитъ непосредственнымъ переходомъ отъ перваго ко второму раздѣлу, а съ другой стороны оно всего лучше объясняетъ, чтò побудило Платона именно въ этомъ мѣстѣ всего своего разговора высказать свои воззрѣнія на отношеніе изящныхъ искусствъ къ нравственности, послѣ того, какъ онъ сказалъ— въ пятой части—о вредныхъ, въ нравственномъ отношеніи, вліяніяхъ внѣшнихъ, матеріальныхъ благъ на государство и на душу человѣческую, каковы честь, слава, богатство, власть.

Раздѣлъ второй. Платонъ начинаетъ этотъ раздѣлъ съ доказательства безсмертія души человѣческой.

Въ пользу своего мнѣнія, что душа человѣческая безсмертна, Платонъ предлагаетъ здѣсь совершенно новое доказательство, которымъ восполняются прежде приведенныя имъ доказательства.

Платонъ отправляется здѣсь не отъ общаго принципа, какъ въ прежнихъ разговорахъ, т.-е. не отъ идеи жизни вообще и не отъ сущности души вообще, отличной отъ сущности тѣла, а отъ особеннаго факта, что душа соединена въ человѣкѣ съ тѣломъ, однакоже такъ, что и здѣсь, какъ и прежде, Платонъ опирается на признаніе двойственности въ существѣ человѣка, дуализма тѣла и души, предполагая безусловно извѣстнымъ, достовѣрнымъ такой дуализмъ.

Затѣмъ онъ старается доказать, что разрушеніе тѣла, напримѣръ, болѣзнью—чтò мы называемъ смертью—не имѣетъ своимъ послѣдствіемъ разрушенія также вмѣстѣ съ симъ и души, или же отдѣленія души отъ тѣла.

Къ такому результату приходитъ онъ, основываясь на опытѣ и наблюденіи, что хотя душа отъ порочности дѣлается нравственно худшею, нравственно портится, ея состояніе нравственно ухудшается,—напримѣръ, отъ неправды и несправедливости, необузданности, трусости, невѣжества,—однакоже она не разрушается даже и отъ такого своего собственнаго нравственнаго ухудшенія, отъ своей собственной нравственной порчи, порочности; напротивъ, какъ показываетъ частый опытъ, душа отъ такого нравственно-худшаго своего состоянія не утрачи-

ваетъ ничего изъ своей жизненной силы и изъ своихъ отдѣльныхъ силъ, способностей, между тѣмъ какъ на всѣ другіе предметы добро, т.-е. все сообразное съ цѣлью ихъ, дѣйствуетъ охранительно, укрѣпительно; а зло, т.-е. все отклоняющееся отъ такой цѣли, дѣйствуетъ на всѣ другіе предметы ослабляюще и разрушительно. Слѣдовательно это есть всеобщій законъ природы, но такой, которому не подчинена душа.

Затѣмъ Платонъ дѣлаетъ такое заключеніе: если душа есть существо, не подчиняющееся этому всеобщему закону природы, такъ что хотя она и ухудшается, но не разрушается даже отъ своего собственнаго дурного состоянія, то отсюда слѣдуетъ, что она тѣмъ менѣе можетъ разрушиться, уничтожиться вслѣдствіе разрушенія чуждаго ей предмета, т.-е. вслѣдствіе разрушенія тѣла, слѣдовательно душа вообще неразрушима, неуничтожима; ибо что̀ не разрушается, не уничтожается ни само чрезъ себя, ни чрезъ что-либо другое, то̀ неразрушимо, неуничтожимо, т.-е. то̀ есть такое существо, которое возвышается надъ всякимъ возникновеніемъ и прехожденіемъ. Но разрушеніе, уничтоженіе тѣла мы называемъ смертью. Слѣдовательно душа есть существо безсмертное. Другими словами, добродѣтель и порочность суть состоянія не тѣла, а души.

Такъ какъ дурное состояніе, порочность души не можетъ ни уничтожить душу, ни даже разрушить ея соединеніе съ тѣломъ, то тѣмъ менѣе можетъ порочное, дурное состояніе тѣла, имѣющее своимъ обыкновеннымъ послѣдствіемъ смерть, подѣйствовать разрушительно на душу; ибо тѣло не имѣетъ никакого дѣла съ сущностью души; душа есть нѣчто существенно отличное отъ тѣла; смерть, т.-е. разрушеніе тѣла, не можетъ ухудшить состояніе души, не можетъ испортить ее, сдѣлать ее, напримѣръ, неправедною и несправедливою. Итакъ сущность души неразрушима, или, что̀ все равно, душа безсмертна по своей сущности.

Изъ этой неразрушимости сущности души или изъ безсмертія души выводитъ, наконецъ, Платонъ заключеніе, что душа сама по себѣ есть существо простое, т.-е. несложное, ибо только простое, несложное есть неразрушимое, т.-е. не могущее распадаться на свои части. Но, какъ мы видѣли, самъ Платонъ

раздѣляетъ душу на три части: на разумъ, θῦμος и пожелательную способность. Это повидимому противорѣчитъ простотѣ, несложности души изъ частей.

Для избѣжанія такого противорѣчія, т.-е. для соглашенія простоты души съ ея раздѣленіемъ на части, Платонъ признаетъ, что хотя *первоначальная* сущность души и проста, несложна, и при такой своей простотѣ душа имѣетъ сродство съ божественнымъ, безсмертнымъ и вѣчнымъ, которое также просто, несложно, однакоже душа, какъ мы ее теперь находимъ въ человѣкѣ, какъ она представляется въ явленіи, въ настоящемъ ея состояніи, т.-е. въ соединеніи ея съ тѣломъ, вслѣдствіе именно такого соединенія, утрачиваетъ свою первоначальную простоту и становится сложною и многообразною.

Свое доказательство безсмертія и простоты души приводитъ Платонъ далѣе въ тѣснѣйшую связь съ основною мыслью всего этого своего разговора, съ мыслью о нравственномъ мировомъ порядкѣ подъ владычествомъ идеи верховнаго добра, показывая, что признаніе нравственнаго мірового порядка есть необходимое слѣдствіе вѣры въ безсмертіе и простоту души. Ибо еслибы душа человѣческая не была безсмертна, то идея нравственнаго мірового порядка не имѣла бы реальности.

Хотя прежде было доказано Платономъ, что добродѣтель имѣетъ награду сама въ себѣ, внутреннюю награду, какъ и порочность сама въ себѣ находитъ наказаніе, кару, однакоже этого доказательства еще недостаточно для человѣка, который чувствуетъ потребность въ полной гармоніи, нравственной жизни со своею судьбою, или, другими словами, для реальности идеи нравственнаго мірового порядка еще необходимо, чтобы добродѣтель получила и внѣшнюю награду, а порокъ — внѣшнее наказаніе въ соотвѣтствующемъ ей устроеніи судебъ жизни человѣческой.

Эту внѣшнюю награду добродѣтели, равно какъ и внѣшнее наказаніе порочности, можетъ дать *вполнѣ* только будущая жизнь, а не настоящая, земная. Ибо если душа человѣческая безсмертна, то съ полною увѣренностью можемъ мы ожидать, что награда и наказаніе не остаются скрытыми только въ глубинѣ души нашей, но и проявляются во внѣшнихъ судьбахъ

нашихъ, какъ торжество уравнивающей божественной правды и справедливости, божескаго правосудія.

Съ нравственнымъ міровымъ порядкомъ существенно сопряжена необходимость, чтобы и будущая судьба души, ея счастіе и несчастіе опредѣлялись, обусловливались нравственною дѣятельностью человѣка въ настоящей жизни, и чтобы чрезъ это уничтожалась, вмѣстѣ съ тѣмъ, и рѣзкая противоположность между свободою воли и между необходимостью извѣстной судьбы, т.-е. счастья и несчастья.

Вообще Платонъ проливаетъ здѣсь полный яркій свѣтъ на ту идею нравственнаго мірового порядка, которая въ продолженіе разговора „Государство" часто всплывала, но затѣмъ опять исчезала. Здѣсь онъ находитъ для этой идеи, т.-е. для убѣжденія въ существованіи нравственнаго мірового порядка, подтвержденіе именно въ безсмертіи души человѣческой.

Доказавъ это безсмертіе, Платонъ могъ уже вполнѣ удовлетворительно разрѣшать загадки и всѣ сомнѣнія, высказанныя особенно во второй части Главкономъ и Адимантомъ, насчетъ правды и справедливости и неправды и несправедливости и ихъ отношенія къ счастью и несчастью человѣческому.

Тамъ еще оставалась дисгармонія между человѣческою нравственною дѣятельностью и человѣческою судьбою, счастіемъ и несчастіемъ человѣчества; ибо тамъ говорилось, что правда и справедливость, если она истинная, неподдѣльная, должна казаться людямъ неправедною и несправедливою, и что поэтому такая правда и справедливость должна взять на себя всѣ, даже жесточайшія кары, которыя подобаютъ собственно только неправдѣ и несправедливости.

Здѣсь же показываетъ Платонъ, что боги, отъ которыхъ не можетъ быть скрыто никакое дѣяніе человѣческое, въ большей части случаевъ уже въ настоящей жизни проявляютъ правду и справедливость, совершая правосудіе надъ праведнымъ и справедливымъ, неправеднымъ и несправедливымъ человѣкомъ, награждая перваго и карая послѣдняго, что какъ праведный и справедливый, такъ и неправедный и несправедливый находятъ наконецъ заслуженную мзду за свои дѣянія, и что правдѣ и справедливости, послѣ долгаго противленія со стороны людей, воздаютъ наконецъ люди должное почтеніе,

уваженіе и награждаютъ ее, а неправдѣ и несправедливости, послѣ долгаго своего ослѣпленія, оказываютъ они свое презрѣніе и наказываютъ ее.

Гдѣ же не проявляется такое праведное и справедливое мздовоздаяніе въ настоящей, земной жизни, тамъ является въ утѣшеніе праведному и справедливому благочестивая увѣренность или даже убѣжденіе, что людямъ праведнымъ и справедливымъ все ниспосылается отъ боговъ, такъ что все какъ въ жизни, такъ и по смерти должно служить имъ во благо, и что боги никогда не забываютъ, не оставляютъ того, кто старался на землѣ уподобиться по возможности небожителю, божеству, насколько, конечно, это возможно вообще человѣку.

Впрочемъ всякое несоотвѣтствіе, еще существующее въ земной жизни, между нравственною дѣятельностью человѣка и его внѣшнею судьбою, его счастіемъ и несчастіемъ, совершенно исчезаетъ въ будущей жизни, гдѣ величайшая награда ожидаетъ добродѣтель и ужаснѣйшее наказаніе—крайнюю порочность.

Такимъ-то образомъ осуществляется если не въ настоящей, то въ будущей жизни божественная правда и справедливость, божественное правосудіе въ гармоніи между нравственною дѣятельностью человѣка и его судьбою, его счастьемъ и несчастьемъ.

Такъ мѣсто приведенныхъ прежде недостойныхъ божества представленій о немъ народной религіи и вызванныхъ ими сомнѣній въ его правдѣ и справедливости, правосудіи, заступаетъ здѣсь чистѣйшее, достойнѣйшее божества воззрѣніе на него, какъ на существо абсолютно-праведное и справедливое.

Затѣмъ Платонъ отправляется отъ той мысли, что награды, получаемыя праведнымъ и справедливымъ человѣкомъ, и наказанія, претерпѣваемыя неправеднымъ и несправедливымъ въ настоящей, земной жизни, ничтожны по своему количеству и качеству въ сравненіи съ тѣми, которыя ожидаютъ того и другого человѣка по смерти, на томъ свѣтѣ.

Дабы наглядно представить, чтѳ именно ихъ тамъ ожидаетъ, Платонъ разсказываетъ о жизни душъ человѣческихъ на томъ свѣтѣ.

Но такъ какъ эта жизнь не можетъ быть предметомъ по-

знанія, а только развѣ предчувствія, надежды и вѣрованія, то Платонъ облекаетъ свои воззрѣнія на эту жизнь въ форму миѳа, который своимъ священно-таинственнымъ тономъ напоминаетъ намъ Востокъ, съ его жрецами, и который поэтому влагаетъ Платонъ въ уста какого-то Эра, сына Арменія, героя родомъ изъ Памфиліи, что въ Малой Азіи.

Этотъ воинъ палъ сраженный на полѣ битвы и пролежалъ тамъ девять дней вмѣстѣ съ другими павшими воинами, тѣла которыхъ уже начали гнить. На 10-й день его подняли и принесли въ домъ его, а на 12-й день положили его на костеръ для сожженія. Но тутъ оказалось, что онъ былъ только мнимоумершій. На 12-й день утромъ онъ опять возвратился къ жизни, открылъ глаза и увидѣлъ себя лежащимъ на кострѣ, съ котораго, конечно, его сняли, и вотъ, побывавъ въ продолженіе своей мнимой смерти тамъ, гдѣ живутъ только разлученныя съ тѣломъ души, этотъ воинъ пересказываетъ, что̀ онъ успѣлъ видѣть на томъ свѣтѣ.

Мы не будемъ останавливаться на самомъ этомъ разсказѣ, а обратимъ только вниманіе на главныя философскія мысли, выраженныя въ этомъ разсказѣ Платономъ.

Платонъ противопоставляетъ здѣсь *вообще* человѣческому божественное, земному, возникающему и преходящему—небесное и вѣчное, міру явленій—міръ идей.

Но въ особенности противопоставляетъ онъ здѣсь человѣческому, земному, возникающему и преходящему, подверженному нравственной порчѣ государству въ мірѣ явленій—міровое и вѣчное государство въ мірѣ идей, царство Божіе, а съ тѣмъ вмѣстѣ и человѣческую земную правду и справедливость, человѣческое правосудіе, которое даже и въ наилучшемъ земномъ государствѣ не совершенно уравниваетъ дѣятельность человѣка съ его судьбою,—божественную правду и справедливость, абсолютно совершенное, непогрѣшимое Божье правосудіе, распредѣляющее между людьми судьбы ихъ самымъ строго-справедливымъ образомъ, сообразно ихъ природнымъ способностямъ и ихъ личному достоинству, но вмѣстѣ съ тѣмъ и соотвѣтственно выбранной ими для себя доли.

Въ этомъ царствѣ Божіемъ, въ этомъ міровомъ государствѣ, нѣтъ вовсе мѣста ни для случайности, ни для внѣш-

ней необходимости, какъ въ человѣческомъ земномъ государствѣ; напротивъ, въ немъ все испытываемое людьми счастіе и несчастіе, въ томъ или другомъ размѣрѣ, есть не что иное какъ естественное послѣдствіе вполнѣ свободнаго выбора человѣкомъ въ настоящей жизни добра и зла, а съ тѣмъ вмѣстѣ—счастія или несчастія; такъ что не божество, а самъ человѣкъ—виновникъ своей собственной судьбы, участи.

До Платона греки хотя и вѣрили въ продолженіе человѣческой жизни за гробомъ и въ мздовоздаяніе людямъ въ будущей жизни, но всѣ они называли эту будущую жизнь „царствомъ тѣней", а земную жизнь считали настоящею жизнью, и потому всѣ свои стремленія ограничивали они почти только настоящею жизнью, а вслѣдствіе того въ своемъ человѣческомъ земномъ государствѣ видѣли они источникъ всего и всякаго счастья,—Платонъ впервые открылъ взорамъ своихъ соотечественниковъ скрывающуюся за земнымъ государствомъ безконечную даль міроваго государства и высшую жизнь души, какъ до рожденія человѣка, такъ и по смерти его, представивъ эти три рода жизни души въ такой внутренней связи, что настоящая жизнь есть, съ одной стороны, какъ бы плодъ прежней жизни, т.-е. предшествующей рожденію человѣка, а съ другой стороны, настоящая жизнь есть какъ бы сѣмя будущей загробной жизни человѣка, которая обѣщаетъ правдѣ и справедливости несравненно лучшую награду, нежели какую можетъ дать ей земное государство, и угрожаетъ закорепѣлой неправдѣ и несправедливости несравненно ужаснѣйшимъ наказаніемъ, нежели какимъ можетъ карать земное государство.

Поэтому весьма естественно, что въ противность міровоззрѣнію грековъ вся настоящая жизнь должна была показаться Платону несовершенною, несчастною, во всякомъ случаѣ царствомъ тѣней, т.-е. міромъ явленій; напротивъ, будущая жизнь—совершенною и вполнѣ счастливою, блаженною, царствомъ Божіимъ, міромъ истинно-сущимъ, міромъ идей.

Высказывая такое свое міровоззрѣніе, Платонъ, очевидно, имѣлъ въ виду, какъ конечную свою цѣль, представить абсолютное владычество нравственнаго міроваго порядка, въ которомъ выражается идея верховнаго добра, какъ добра самого по себѣ, абсолютнаго добра, или абсолютная правда и спра-

ведливость, какъ гармонія всѣхъ добродѣтелей; такъ что это есть основная мысль всего Платонова разговора „Государство“. Вѣчное, непогрѣшимое правосудіе признаетъ Платонъ закономъ этого нравственнаго мірового порядка, закономъ нравственнаго міра, какъ міра свободы, закономъ, сохраняющимъ въ единствѣ, въ согласіи, въ гармоніи все совершающееся въ этомъ нравственномъ мірѣ, въ этомъ мірѣ свободы.

Но этотъ міръ свободы, этотъ нравственный міръ Платонъ связываетъ и съ другимъ міромъ—съ міромъ необходимости, съ міромъ физическимъ, съ природою, и соединяетъ такимъ образомъ оба эти міра въ *одинъ* міръ, какъ въ одно гармоничное цѣлое.

И въ природѣ, въ этомъ мірѣ необходимости, въ мірѣ физическомъ, признаетъ Платонъ дѣйствующимъ законъ, также сохраняющій въ единствѣ, въ согласіи, въ гармоніи, все существующее въ этомъ мірѣ, въ природѣ.

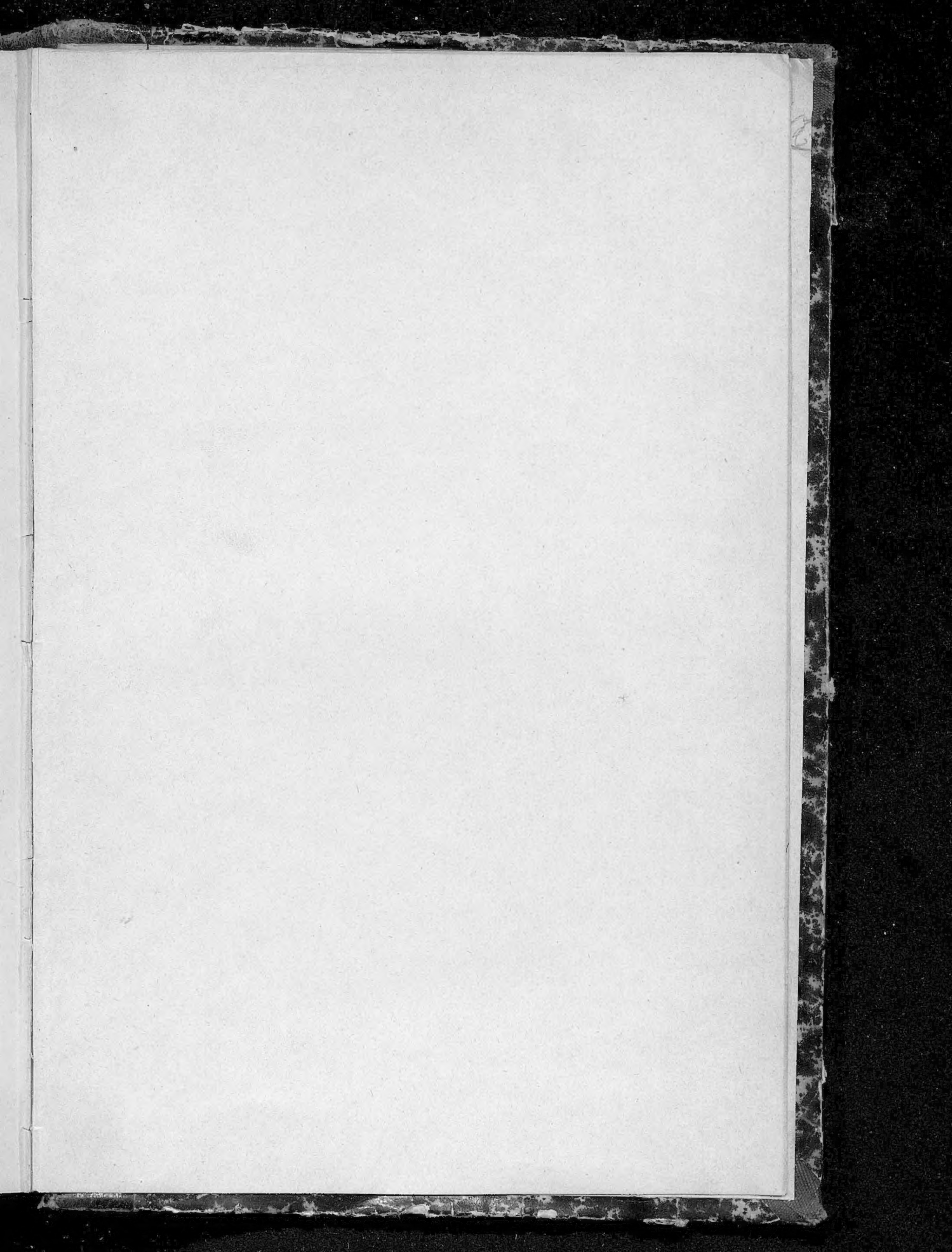
Такую мысль выражаетъ Платонъ, возводя взоры человѣка отъ земли къ небу, къ вращающимся на немъ около проходящей сквозь землю неподвижной міровой оси небеснымъ сферамъ, которыя такъ восхищаютъ насъ здѣсь неземною красотою своихъ формъ и цвѣтовъ, и которыя состоятъ между собою въ чудной гармоніи, относительно движеній ихъ, подчиненныхъ законамъ музыкальной гармоніи. Подчиненіе движеній небесныхъ тѣлъ законамъ музыкальной гармоніи есть мысль, заимствованная Платономъ у пиѳагорейцевъ. Но Платонъ не останавливается на этой мысли, а восходитъ далѣе къ мысли о гармоніи между собою нравственнаго и физическаго міра, слѣдовательно о гармоніи *всего* міра, такъ что Платонъ признаетъ, что законы, владычествующіе надъ природою и надъ нравственною жизнью человѣческою, имѣютъ своимъ основаніемъ высшую, надъ обоими этими мірами владычествующую гармонію.

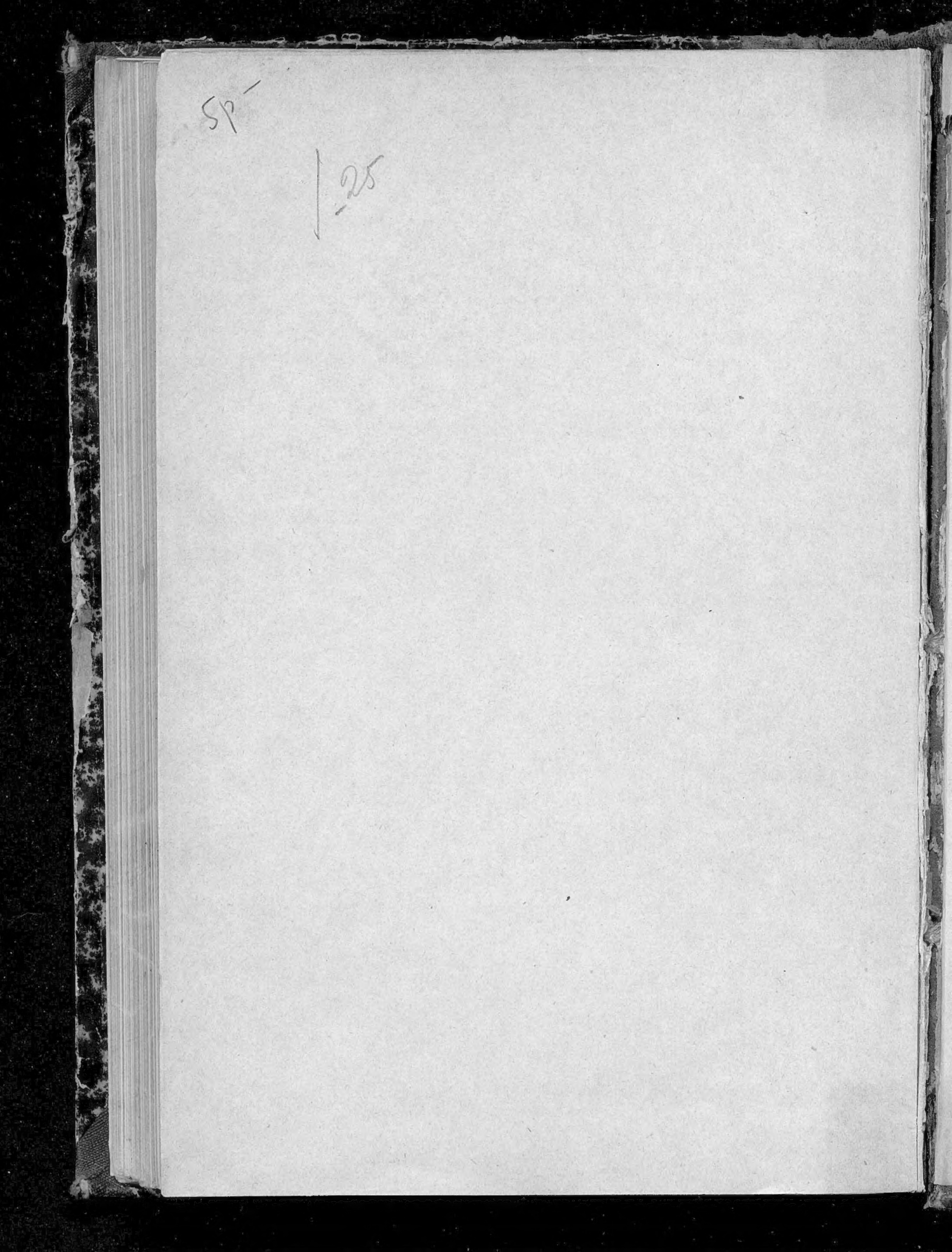
Созерцаніе небесныхъ сферъ, именно ихъ гармоніи между собою, должно убѣдить человѣка, этого сына земли, что порядокъ нравственнаго и порядокъ физическаго міра подчиняется законамъ, вѣчное владычество которыхъ въ обоихъ этихъ мірахъ вызываетъ гармонію и единство всего множественнаго и разнообразнаго,—единство, выражаемое идеею верховнаго добра; ибо эта идея и служитъ звеномъ, соединяющимъ всѣ различные мо-

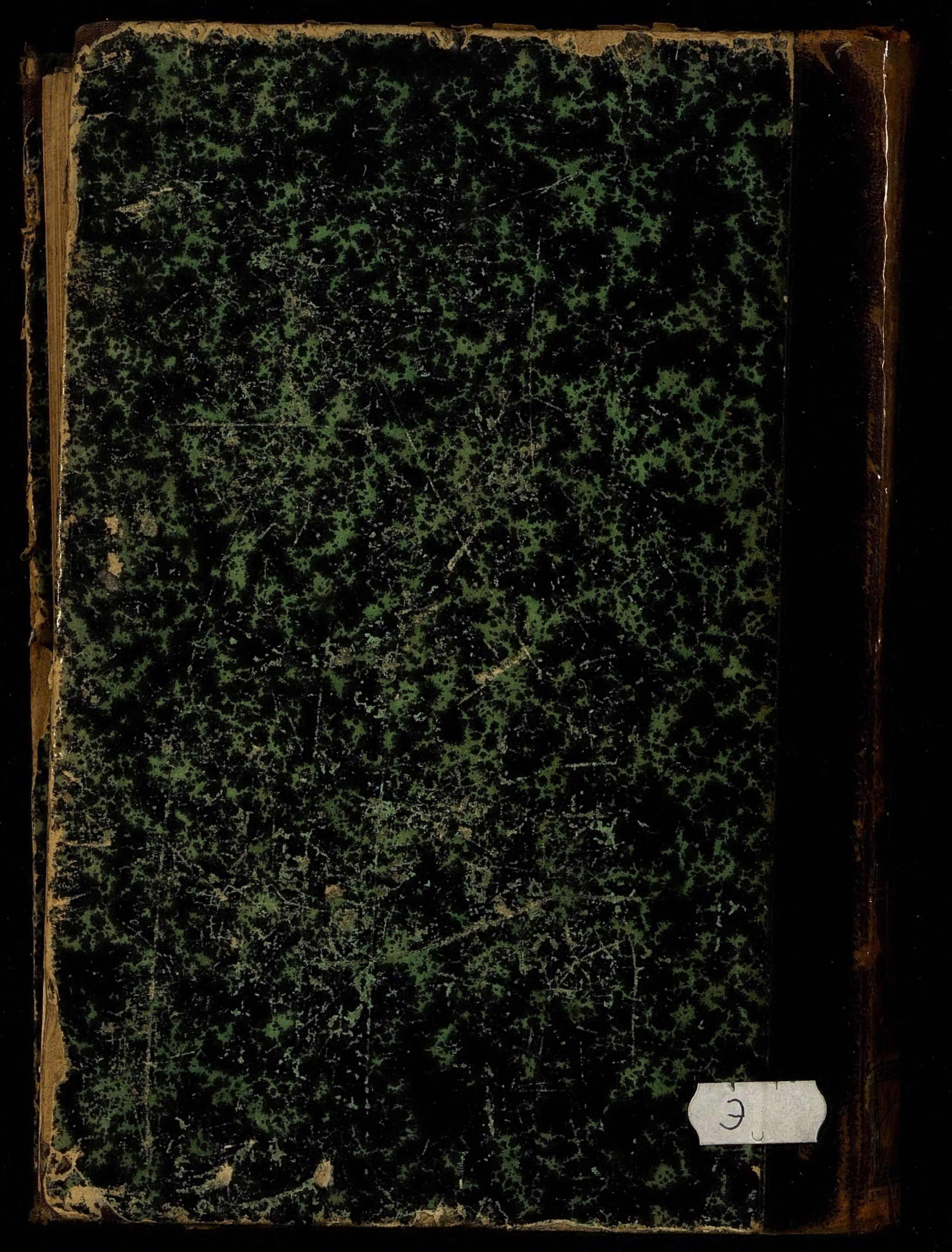
менты развитія всей вообще Платоновой философіи, которая достигла своего апогея, верховной точки своего развитія, въ оканчиваемомъ нами обозрѣніи Платонова сочиненія „Государство“; ибо въ познаніи этого-то единства, этой всеобщей гармоніи *всего* вообще міра, и состоитъ, по ученію Платона, верховная задача всей философіи.

Какъ бы одинъ изъ звуковъ этой всемірной гармоніи отзывается въ послѣднихъ словахъ Сократа, заключающихъ весь этотъ разговоръ. Сократъ требуетъ отъ насъ, чтобы мы не загрязнили ничѣмъ души своей; чтобы мы, признавая ее безсмертною, переносили здѣсь, на землѣ, всякое несчастіе съ твердостью, а счастье съ умѣренностью; чтобы мы душу свою всегда имѣли *горѣ*, устремляясь вверхъ, къ пути, ведущему въ небо, въ будущую жизнь, и чтобы мы постоянно стремились къ правдѣ и справедливости, дабы, будучи дружны, согласны такимъ образомъ сами съ собою и съ богами, мы могли найти счастье какъ здѣсь, въ настоящей жизни, такъ и тамъ, въ жизни будущей.






5p
1.25


Э